Jesuit-Krauss-McCormick Library
BL2270 .C626
Clemen, Carl, 1865-1940. MAIN
Die griechischen und lateinischen Nachri
3 9967 00081 8877

BL2270
C626

ACCESSION NUMBER 49552

SHELF NUMBER ~~D549045~~

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago
826 Belden Avenue

From

Received August 1921

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/diegriechischenu0000carl

DIE GRIECHISCHEN UND LATEINISCHEN NACHRICHTEN ÜBER DIE PERSISCHE RELIGION

VON

CARL CLEMEN

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG DES PREUSSISCHEN MINISTERIUMS FÜR WISSENSCHAFT, KUNST UND VOLKSBILDUNG

VIRTUAL LIBRARY
THE T GERMANY

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1920

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH
IN KÖNIGSBERG/PR. IN HEIDELBERG

XVII. BAND 1. HEFT

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE
UND VORARBEITEN

Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H., Göttingen.

GEWIDMET DEM GEDÄCHTNIS
MEINER LIEBEN, AUF DEM FELDE DER EHRE
GEFALLENEN SONDERSCHÜLER

THEODOR BÖDDEKER,
STUD. PHIL. UND LEUTNANT D. R.,

GEORG HOCHGESAND,
STUD. PHIL. UND FÄHNRICH,

BENJAMIN KOSSUTH,
STUD. THEOL. EV. UND OFF.-STELLVERTR. D. R.,

OTTO LOHSE,
STUD. THEOL. EV. UND LEUTNANT D. R.,

KARL LÜDDECKE,
STUD. THEOL. EV. ET PHIL. UND UNTEROFF. D. R.,

FRANZ SACHSE,
STUD. THEOL. EV. UND KRIEGSFREIW.,

HEINRICH SCHREIBER,
STUD. THEOL. EV. UND VIZEFELDW. D. R.,

HUGO WEGE,
STUD. THEOL. EV. UND LEUTNANT D. R.,

WALTER WIEGAND,
STUD. THEOL. EV. UND LEUTNANT D. R.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung 1

I. Zaraθuštrō 11

1. Die Zeit Zaraθuštrō's 11

2. Die Heimat und Wirkungsstätte Zaraθuštrō's 28

3. Die näheren Lebensumstände Zaraθuštrō's 42

II. Die persische Religion 54

1. Die Religion der Achämeniden 54

2. Die Religion des Volkes 95

III. Die Magier 205

Schluß 224

Register 226

Verzeichnis der Abkürzungen

AJTh = *American Journal of Theology*
AMG = *Annales du Musée Guimet*
AR = Archiv für Religionswissenschaft
BPhW = Berliner philologische Wochenschrift
EB = *Encyclopaedia Biblica*
ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*
FHG = *Fragmenta historicorum graecorum*
GGA = Göttingische gelehrte Anzeigen
GGN = Göttingische gelehrte Nachrichten
GrIrPh = Grundriß der iranischen Philologie
JAOS = *Journal of the American Oriental Society*
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*
LZBl = Literarisches Zentralblatt
NJKlPh = Neue Jahrbücher für klassische Philologie
PSBA = *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*
RE = Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft
REJ = *Revue des études juives*
RHLR = *Revue d'histoire et de littérature religieuses*
RhM = Rheinisches Museum
RHR = *Revue d'histoire des religions*
SAB = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin
SBE = *Sacred Books of the East*
ThLZ = Theologische Literaturzeitung
ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZMR = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZVV = Zeitschrift des Vereins für Volkskunde

THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

Einleitung.

Bevor die einheimische religiöse Literatur der Perser in Europa genauer bekannt wurde, war man für die Kenntnis ihrer Religion vor allem auf die Nachrichten angewiesen, die sich über diese bei griechischen und — in geringerem Umfange — bei lateinischen Schriftstellern fanden. Wesentlich auf Grund ihrer verfaßte daher, nachdem schon Brisson [1]) in größerem Zusammenhange auch über die Religion der Perserkönige gehandelt hatte, Hyde [2]) die erste Geschichte der persischen Religion überhaupt. Aber auch nachdem das Awesta dem Abendlande zugänglich gemacht worden war, fuhr zunächst Anquetil du Perron [3]) fort, zugleich die griechischen und lateinischen Nachrichten über die Religion der Perser zu untersuchen, und ebenso tat das der Übersetzer seiner Abhandlungen ins Deutsche, Kleuker [4]), weiterhin Georgii [5]), Windischmann [6]) und Rapp [7]), in geringerem Umfange auch Haug [8]), Tiele [9]),

[1]) *De regio Persarum principatu libri tres* 1590.

[2]) *Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum* 1700.

[3]) *Système théologique des mages selon Plutarque, Hist. de l'acad. roy. des inscr. et belles-lettres* XXXIV, 1770, 376 ff.

[4]) Anhang zum Zend-Avesta II, 3, 1783.

[5]) Magi, RE IV, 1846, 1365 ff.

[6]) Zoroastrische Studien 1863, 260 ff. (auch englisch bei Darab D. P. Sanjana, *Zarathushtra in the Gāthās* 1897, 65 ff.).

[7]) Die Religion der Perser und der übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen, ZDMG 1865, 1 ff. 1866, 49 ff. (auch englisch von Cama, *Religion and Customs of the Persians* 1876—1879).

[8]) *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsees* 1862, 3 ff.

[9]) Geschichte der Religion im Altertum, deutsch von Gehrich II, 1903 361 ff.

Jackson[1]), Cumont[2]), Lagrange[3]) und Moulton[4]). Haben diese Nachrichten also tatsächlich eine bleibende Bedeutung zunächst insofern, als sie uns helfen können, das Awesta besser als ohnedies zu gebrauchen, und dies wieder dadurch, daß sie uns lehren, wie es wenigstens in einzelnen seiner Bestandteile zu datieren ist?

Damit, daß die Darmesteter'sche Theorie[5]) von dem sassanidischen Ursprung des Awesta, die freilich auch jetzt noch von Lagrange und Krebs[6]) festgehalten wird, namentlich durch Tiele[7]) widerlegt sein dürfte, ist ja noch nicht entschieden, wie alt es in Wahrheit ist, bezw. wann seine einzelnen Bestandteile entstanden sind. Tiele hat allerdings auch diese Frage für einzelne Abschnitte zu beantworten gesucht und hat dabei, ebenso wie Garbe[8]), — beide übrigens, ohne diesen zu nennen — ein Argument Darmesteter's wieder aufgenommen; es fragt sich aber, ob das letztere angeht und ob das ganze Unternehmen überhaupt geglückt ist.

---

[1]) Die iranische Religion, GrIrPh. II, 1896—1904, 618ff.

[2]) *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I, 1899, 21ff.

[3]) *La religion des Perses, Revue bibl.* 1904, 40ff. 188ff.

[4]) *Early Zoroastrianism* 1913, 36f. 59ff. 391ff.

[5]) *Le Zend-Avesta* III (AMG XXIV), 1893, XXff.

[6]) Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert 1910, 24ff. — Wenn Cumont früher (a. a. O. 4) die Darmesteter'sche Theorie für möglich erklärte, so hat er sie doch später faktisch preisgegeben; vgl. seine Äußerung (Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 1910. ² 1914, 167f.): „so bildet der Mazdaismus — ein Mazdaismus, der ein wenig von dem awestischen verschieden und in gewisser Hinsicht dem primitiven Naturalismus der Arier näher geblieben war, aber nichtsdestoweniger ein scharf ausgeprägter und fest begründeter Mazdaismus — das Fundament der Religion der kleinasiatischen Magier und er sollte auch in den abendländischen Mithrasmysterien die solideste Basis bleiben."

[7]) *Une nouvelle hypothèse sur l'antiquité de l'Avesta,* RHR 1894, 29, 68ff., *Jets over de oudheid van het Avesta, Verslagen en mededeelingen der kon. akad. van wetensch., Afd. Letterkunde* III, 11, 1895, 364ff. = Über das Alter des Avesta, AR 1898, 341ff., Geschichte II, 34ff., vergleiche auch Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum 1898, 2ff., der 3, 2 zugleich (ebenso wie Cumont, *Textes* I, 4, 1) verschiedene andere Kritiken der Darmesteter'schen Theorie anführt.

[8]) Indien und das Christentum 1914, 52.

Wenn Tiele, wie vor ihm Justi[1]) und Kossowicz[2]), Yt. 10, 104 und Y. 57, 29 (so wird zu lesen sein) Ninive, das doch im 7. Jahrhundert zerstört wurde, erwähnt findet, so kann er nur den an beiden Stellen im gleichen Zusammenhange vorkommenden Ausdruck *niyne* so verstanden haben. Indes das ist sicher unrichtig. Heißt es hier: *yaṯčiṯ ušastaire hindvō āgəurvayeiti yaṯčiṯ daošataire niyne*, so kann das nur mit Bartholomae[3]) und Wolff[4]) übersetzt werden: auch wenn (er) (ein Miθrobetrüger) im östlichen Indien (ist), er packt (ihn); auch wenn (er) im westlichen (ist), er schlägt (ihn) nieder. *Niyne* ist dritte Person singularis praesentis medii von *gan* mit *ni*, wie es wohl als erste Person auch Yt. 4, 5 vorkommt: *θwąmča drujəmča niyne*, dich und die Druxš schlage ich nieder[5]). Aber von Ninive ist im Awesta keine Rede.

Dagegen ist unter dem Yt. 5, 29 erwähnten *bawray* wohl in der Tat Babylon zu verstehen, und wenn der dreimäulige Ažiš Dahākō dort der Arədvī hundert männliche Pferde, tausend Rinder, zehntausend Schafe opfert, so wird der Bestand des babylonischen Reiches vorausgesetzt. Ja man kann vielleicht mit Tiele[6]) sagen: „falls wirklich Babel hier erwähnt wird ... und zwar als der Sitz eines Tyranns, der von der Weltherrschaft träumte, aber sie nicht errang, so muß dies eine Erinnerung, eine Überlieferung aus uralten Zeiten sein, bevor Cyrus eine Hauptstadt seines Reiches daraus gemacht hatte, und selbst vor den mit den Babyloniern befreundeten medischen Königen.“ Aber auf die Zeit dieses Yašts ist daraus

[1]) Handbuch der Zendsprache 1864, 171.

[2]) *Decem Sendavestae excerpta* 1865, 110; dagegen schon Spiegel, Commentar über das Avesta II, 1868, 436 und de Harlez, Avesta II, 1876, 166, 3.

[3]) Altiranisches Wörterbuch 1904, 1814.

[4]) Avesta 1910, 79. 214. Ich zitiere nach dieser Übersetzung auch weiterhin in der Regel, wenn nicht auf den Grundtext zurückgegangen zu werden braucht.

[5]) Vgl. Bartholomae a. a. O. 492, Reichelt, Awestisches Elementarbuch 1909, 96. Anders erklärt die beiden ersterwähnten Stellen allerdings Darmesteter a. a. O. I (AMG XXI), 1892, 366 und Anm. 52, II (AMG XXII), 1892, 469 und Anm. 166, aber auch unter der Voraussetzung, daß *niyne* eine Verbalform ist.

[6]) a. a. O. II, 46; vgl. auch Reichelt, *Avesta Reader* 1911, 103.

nicht zu schließen; denn es kann sich dabei um einen aus alter Zeit überlieferten Zug handeln[1]).

Weiterhin meint Tiele[2]), die Vorstellung, daß den Amə̊šå spənta zum Teil indische Gottheiten gegenüberstünden, könne „frühestens aus der Zeit stammen, als ein Teil von Indien von Darius I. seinem Reiche angegliedert war". Aber, wie andere indische oder gemeinarische Gottheiten, könnten doch wohl auch diese schon früher von den Iraniern (oder wenigstens einigen Richtungen unter diesen) angenommen und zu Dämonen gemacht worden sein[3]); ja *the complete loss of all consciousness of original meaning,* die Moulton[4]) u. a. für die These, daß sie erst später wieder importiert worden seien, anführt, scheint mir eher für jene Ansicht zu sprechen. Man darf also wohl mindestens aus dem Vorkommen dieser Dämonen Vd. 10, 9f. 19, 43 nicht schließen, daß die beiden Fargards erst nach Darius entstanden seien.

Dagegen hat Tiele wohl auch gegenüber Jackson[5]), Geden[6]) und Moulton recht, wenn er, ebenso wie Darab Dastur Peshotan Sanjana[7]), Bartholomae, Reichelt[8]) und Garbe die Haug[9])-Darmesteter'sche Deutung des Yt. 13, 16 erwähnten Gaotəmō auf den Buddha oder einen Buddhisten

---

[1]) Noch weniger kann man freilich umgekehrt aus der Stelle mit Darmesteter (a. a. O. III. XLIX) entnehmen: *à l'époque où fut rédigé l'Avesta, la Chaldée était habitée par les Arabes;* vgl. vielmehr ebd. II, 375, 39: *la domination d'Azhi Dahâka semble donc avoir été identifiée avec celle des Chaldéens. Plus tard, quand la Chaldée fut oubliée, Azhi Dahâka devint un Arabe.*

[2]) a. a. O. II, 286.

[3]) Hillebrandt, Lieder des Ṛgveda 1913, 50 bemerkt: „die Geschichte Indiens ist voller Beziehungen zum Westen und Nordwesten; wir müssen uns daran gewöhnen, daß sie auch in der ältesten Vergangenheit nicht weniger zahlreich waren und der Westen immer mit Indien Fühlung hatte" und S. 56 zu ṚV. VIII, 77: „Indra's Feindschaft gegen den Gandharven, die in diesem Liede hervorgehoben wird, unterscheidet es von dem gesamten übrigen ṚV. und stellt es der Anschauung des Awesta (Yt. 19, 41 ...) näher."

[4]) a. a. O. 115, 1.

[5]) *Zoroaster* 1899, 177 ff.

[6]) *Studies in the Religions of the East* 1913, 715.

[7]) *Gotama in the Avesta,* JRAS 1898, 391 ff.

[8]) a. a. O. 116.

[9]) *The Book of Arda Viraf* 1872, 312, 2.

ablehnt[1]). Ja GARBE[2]) wagt „zu behaupten, daß niemals irgendwo Gotama oder Gautama 'Buddhist' bedeutet habe. Dieser Beiname Buddhas ist nicht auf seine Anhänger übertragen worden." Aber er und schon TIELE erneuern nun die DARMESTETER'sche Ableitung der Erzählung von der Versuchung Zaraθuštrō's Vd. 19, 6ff. aus dem Buddhismus; ist also damit für die Entstehung dieser und zugleich des ganzen Fargard ein *terminus post quem* zu gewinnen?

Sicher nicht ganz in der Weise DARMESTETER's: denn die Missionstätigkeit Asoka's ist zu unsicher, als daß wir mit ihr argumentieren könnten. Immerhin haben u. a. auch die Gandhāras und Kambojas, die am Zusammenfluß des Kabul mit dem Indus wohnten, ohne Teile seines Reiches zu werden, [illegible] Schutzherrschaft anerkannt[3]); so könnte dorthin um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts auch schon der Buddhismus gedrungen sein. Noch weiter nach Westen mochte er sich verbreiten, als Antiochos der Große das Kabultal besetzte und als nach Menanders Tode dessen Reich in die Hände der Parther überging, die ihrerseits wieder von den sog. Skythen verdrängt wurden. Aber konnte so auch diejenige Version der Versuchung des Buddha, um die es sich hier handeln würde, in Persien bekannt werden?

Aŋrō Mainyuš soll zu Zaraθuštrō gesagt haben: „zerstöre meine Schöpfung nicht, o aša-gläubiger Zaraθuštrō! Du, du bist der Sohn Pourušaspō's. Von (deiner) Mutter ward ich angerufen. Schwöre ab die gute mazdayasnische Religion, um die Gunst zu erlangen, wie (sie) der Landherr Vadaγanō erlangt hat." Damit kann man wohl nicht diejenige Versuchung des Buddha vergleichen, die sich im Saṃyuttanikāya findet und

---

[1]) Die von TIELE und BARTHOLOMAE ebenfalls abgelehnte Deutung des *Būtiš* auf den Buddha erklärt auch MOULTON (a. a. O. 130) nur durch *a temporary eclipse of the philological faculty;* die von HAUG vertretene Zurückführung von *baosav* auf *bodhisatva* erwähnt TIELE überhaupt nicht, während sie BARTHOLOMAE (a. a. O. 929) „wenig glücklich" nennt. Er bemerkt auch (ebd. 650) zu *tąθryavant*: „eine Anspielung auf die Tantraphilosophie der Inder (so JACKSON a. a. O. 210, 4) vermag ich in dem Namen nicht zu erkennen."

[2]) a. a. O. 292. [3]) Vgl. HARDY, König Asoka 1913, 12ff.

in der Übersetzung von Windisch[1]) lautet: „einstmals hielt sich der Heilige bei den Kosala auf, in der Gegend des Himavat, in einer Waldhütte. Da kam dem Heiligen, als er in die Einsamkeit gegangen und in sich gekehrt war, im Geist folgender Gedanke: ‚ist es wohl möglich, als ein König zu herrschen, indem man nicht tötet, nicht töten läßt, nicht bedrückt, nicht bedrücken läßt, nicht Kummer hat, nicht Kummer verursacht, mit der Heilslehre?‘ ... Der Heilige, heil dir! hat die vier Elemente der Wunderkraft entwickelt, entfaltet, in Gang gebracht, verwirklicht, geübt, sich angewöhnt, wohl in Anwendung gebracht. Und wenn er es wollte, könnte der Heilige seine Kraft auf den König der Berge, den Himavant, richten, daß er Gold würde, und der Berg würde Gold sein.“ Denn das ist wohl gar keine Versuchung, „die weltliche Herrschaft anzunehmen“[2]), sondern Buddha überlegt sich, ob man nicht mit Gerechtigkeit regieren könnte, also wohl auch ohne sich selbst zu bereichern, und wird daraufhin von Mara versucht, den Himalaya in Gold zu verwandeln — wahrscheinlich um sich dadurch für jene Regierungspraxis zu entschädigen. Zu der Stelle im Vendidad wäre also vielmehr die Stelle in der Nidānakatha zu Jāt. I, 63 heranzuziehen, nach der der Bodhisattva, als er seine Heimat verließ, von Mara mit den Worten zurückgehalten werden sollte: „Herr, geh nicht hinaus, am siebenten Tage von jetzt an wird für dich das Juwel des Rades der Weltherrschaft zum Vorschein kommen, du wirst die Herrschaft führen über die vier großen Inseln mit den dazugehörigen zweitausend kleinen Inseln: kehre um, Herr[3]).“ Die Nidānakatha ist nun aber, wenn auch noch vor der Mahāyāna-Literatur und dem Lalita vistara entstanden, doch recht spät[4]); wir müßten also, wenn wir den neunzehnten Fargard von ihr abhängig denken und danach datieren wollen, noch etwas weiter hinabgehen. Indes ist denn jenes bisher nur vorausgesetzte Verhältnis zwischen beiden Stellen wirklich anzunehmen?

Daß an die Stelle Mara's im Vendidad die Druxš getreten

[1]) Mara und Buddha 1895, 107f.
[2]) So Garbe a. a. O. 53. [3]) Nach Windisch a. a. O. 205.
[4]) Vgl. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II, 1, 1913, 151f.

sein müßte, wird man nicht auffällig finden. Bedenklicher wäre schon, wenn das Angebot der Weltherrschaft, das in der Nidānakatha dem Bodhisattva gemacht wird, im Vendidad in dasjenige der Gunst, wie sie der Landherr Vadaγanō erlangt hat, abgeschwächt worden wäre — daß in mittelpersischen Schriften Vadaγanō mit Ažiš Dahākō identifiziert wird, hat ja hier nichts zu sagen. Vor allem aber bedarf es doch gar nicht der Annahme, der awestische Bericht sei von dem buddhistischen abhängig; wie der von der Versuchung Jesu, kann auch jener ohne ein fremdes Vorbild entstanden sein[1]). Und wollte man ihn selbst aus dem Buddhismus erklären, so wäre doch damit nur für die Entstehung dieser Erzählung ein — noch dazu sehr unsicherer — *terminus post quem* gewonnen, nicht für die des ganzen Fargard[2]).

Helfen uns also hier vielleicht die Griechen und Lateiner weiter? Läßt sich etwa mit ihrer Hilfe zunächst die Zeit Zaraθuštrō's bestimmen, der ja sicher eine historische Persönlichkeit und wohl auch der Verfasser wenigstens eines Teils der ältesten Schicht des Awesta, der Gāθå, war, und ist aus ihren Angaben vielleicht auch die Frage nach Heimat und Wirkungsstätte Zaraθuštrō's zu beantworten, über die das Awesta ebenso wenig wie über seine Zeit deutliche Auskunft gibt? Erfahren wir aus ihnen endlich über das Leben des Religionsstifters mehr, als aus diesem?

Und können wir mit ihrer Hilfe nicht vielleicht auch wenigstens einzelne Abschnitte des späteren Awesta datieren? Schildern die Griechen und Lateiner die Religion einzelner Persönlichkeiten oder Kreise, deren Zeit feststeht? Sprechen sie etwa gelegentlich von religiösen Reformen, die eine solche Persönlichkeit durchgeführt habe? Oder setzen sie wenigstens für bestimmte Zeiten, in denen sie selbst schreiben, gewisse religiöse Anschauungen und Gebräuche voraus? Das sind die Fragen, die sich hier erheben; selbstverständlich ist bei ihrer Beantwortung auch immer zu untersuchen, ob die betreffenden

[1]) Vgl. auch OLDENBERG, Zarathustra, Deutsche Rundschau 1898, 96, 411.

[2]) GEDEN erklärt die Erwähnungen Buddhas (er findet solche auch Vd. 11, 9. 19, 1) vielmehr für spätere Einschaltungen; aber das läßt sich auch nicht beweisen.

Schriftsteller auf ältere Gewährsmänner zurückgehen und wie es mit deren sowie mit ihrer eigenen Glaubwürdigkeit steht.

Aber zugleich dürfen wir mit Hilfe der Griechen und Lateiner das Awesta in manchen Beziehungen ergänzen zu können hoffen. Zunächst seine älteste Schicht, die Gāθā, sind ja wenig umfangreich, und auch das übrige Awesta ist in einer bestimmten Weise einseitig. „Es besteht", sagt darüber Rapp[1]), „einesteils aus liturgischen Gesängen, welche sich fast immer in den gleichen Formeln wiederholen, aus Anrufungen, welche ängstlich darauf bedacht sind, alle Eigenschaften der Gottheiten zu nennen, alle Seiten ihres Wesens hervorzuheben, andernteils aus ritualen Regeln und religiösen Geboten namentlich in Bezug auf die Reinigung. ... Wenn nun auch für denjenigen, der nach einem System des Glaubens ... suchend diese Schriften durchforscht, aus jenem einförmigen Inhalt gar manches abfällt, so wird er doch seinen eigentlichen Zweck, eine geordnete Zusammenstellung des Glaubens, nur zum Teil ... erreichen. ... So bedarf das Awesta ... wesentlich einer Ergänzung." Ja auch damit ist seine Unvollkommenheit noch nicht vollständig umschrieben. Das ganze uns erhaltene Awesta ist für den Gebrauch der Priester bestimmt; daneben können aber im Volk noch ganz andere Anschauungen geherrscht haben. Es gilt eben auch von der persischen Religion, was Jullian[2]) in einem ganz anderen Zusammenhange bemerkt: *autre chose, dans la religion, est l'enseignement du prêtre, aux formules fixées et logiques, et la pensée, l'espérance et la crainte du populaire, flottantes et spontanées, pleines de caprices et de contradictions, nées de traditions locales très-anciennes ou des fantaisies subites d'hystériques de carrefours. Combien de rites et de convictions, dans la France de nos jours, sont étrangers ou contraires au catéchisme autorisé et à la théologie des prêtres ordonnés! Cependant, on ne décrira pas l'état religieux de notre pays sans parler du culte des arbres et de celui des eaux, des formules et des signes magiques, des oraisons qui guérissent ou qui préservent, des contrats passés avec les saints, toutes choses qui provoquent encore aujourd'hui tant de pensées et de soins; et*

[1]) ZDMG 1865, 4 f. [2]) *Histoire de la Gaule* II, 1908, 117.

pourtant, cela ne vient pas du Christ, et n'est point enseigné par ceux qui parlent en son nom. Ja, bei den Persern könnten verschiedene Richtungen nebeneinander existiert haben.

Läßt sich das Awesta nun aber so aus den griechischen und lateinischen Nachrichten ergänzen, so werden wir diese auch für diejenige Zeit noch untersuchen müssen, in der es sicher fertig vorlag; denn obgleich wir das Awesta mit Hilfe dieser späteren Nachrichten im allgemeinen nicht mehr zu datieren im Stande sein werden, so ist aus ihnen vielleicht doch noch manches zu lernen, was zur Ausmalung des Bildes der früheren Religion und dann zur Entwerfung eines Bildes der späteren dienen kann. Nur den eigentlichen Mithriazismus möchte ich dabei im allgemeinen beiseite lassen; denn für ihn ist durch das Meisterwerk Cumont's im wesentlichen alles geleistet, was hier zu tun wäre.

Endlich ist mit Hilfe der griechischen und lateinischen Nachrichten vielleicht noch eine letzte Frage zu beantworten, die neuerdings durch Moulton [1]) wieder auf die Tagesordnung gesetzt worden ist, für die aber das Awesta so gut wie völlig versagt, die Frage nach dem Ursprung der Magier und ihrer Bedeutung für die Entwicklung der persischen Religion. Sie werden nämlich im Awesta nur Y. 65, 7 erwähnt, sofern da von dem *moγuṯbiš*, dem, der die Magier befeindet, die Rede ist. Ja, auch diese Übersetzung ist nicht unbestritten. Darmesteter [2]) berichtet: Tīr Andāz, *sans doute étonné de voir interrompre la série ordinaire 'ami, voisin, parent'* — es heißt an der angeführten Stelle: nicht dem, (des) Daēnā übel ist, nicht dem, (der) die Genossen (der Priesterzunft) befeindet, nicht dem, (der) die Magier befeindet, nicht dem, (der) die Gemeindeangehörigen befeindet, nicht dem, (der) die Familienangehörigen befeindet und nicht dem sollt ihr uns, ihr guten Wasser, ... preisgeben — *traduit moghu 'compagnon de route' hamrāh: je ne sais sur quoi repose cette traduction, probablement toute de conjecture.*" Ja, Kern gab nach Tiele [3]) für seine abweichende Ansicht

[1]) Vgl. auch Magi, ERE VIII, 1915, 242 ff. [2]) a. a. O. I, 404, 19.

[3]) *Verslagen en mededeelingen, Afd. Letterkunde* III, 11, 371, 1 = AR 1898, 345, 1. — Auf die verschiedenen Etymologien von *magav*, die Carnoy, *Le nom des mages, Le Muséon* 1908, 127. 147 ff. gibt oder an-

auch einen Grund an: *mōghu* bedeute dasselbe wie das niederländische *maag* (deutsch mage), d. h. den Verwandten. Aber das läßt sich wohl nicht beweisen; wir werden daher dabei stehen bleiben müssen, daß an einer Stelle im Awesta die Magier vorkommen. Indes über ihren Ursprung und ihre Bedeutung für die Entwicklung der persischen Religion erfahren wir aus ihm jedenfalls nichts; treten also dafür etwa auch hier die Griechen und Lateiner ein?

So haben wir an der Hand der griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion folgende Punkte zu untersuchen: zunächst die Zeit, Heimat und Wirkungsstätte sowie die näheren Lebensumstände Zaraθuštrō's, weiterhin die Religion der Perser, und zwar zunächst die der Achämeniden, dann die des Volkes, und endlich drittens die Magier. Eine Schlußbemerkung wird zeigen, was sich aus den gewonnenen Resultaten für die Frage der Beeinflussung anderer Religionen durch die persische ergibt.

führt, und die Deutung MOULTONS a. a. O. 185 f. 429 gehe ich lieber erst später ein.

I. Zaraθuštrō.

1. Die Zeit Zaraθuštrō's.

Die einheimische Tradition, die namentlich JACKSON[1]) für richtig hält, verlegt das Kommen der Religion, d. h. die Berufung Zaraθuštrō's, in das Jahr 595 oder 631 v. Chr. Zunächst der Budahišn, der in den vier letzten Kapiteln nicht vor dem neunten Jahrhundert entstanden sein kann, rechnet nämlich 34, 7 f. von jenem Ereignis bis zum Tode Alexanders des Großen (im Jahre 323) 272 Jahre; das führt also für die Berufung Zaraθuštrō's auf das Jahr 595. Dagegen Zāt-sparam, der um 900 blühte, läßt wohl I, 23, 1 f. die Störung der Religion (wahrscheinlich durch das Eindringen Alexanders in Iran im Jahre 331) 300 Jahre nach ihrem Aufkommen stattfinden, und ausdrücklich sagt das Buch des Ardā-Virāf, das nach dem sechsten und vor dem vierzehnten Jahrhundert geschrieben wurde, 1, 1 ff. nach der Übersetzung von HAUG und WEST[2]): *the pious Zarathusht (Zoroaster) made the religion, which he had received, current in the world; and till the completion of 300 years, the religion was in purity, and men were without doubts. But afterwards, the accursed Evil spirit, the wicked one, in order*

[1]) *On the Date of Zoroaster*, JAOS 1896, 1 ff. = *Zoroaster* 1899, 150 ff., Die iranische Religion, GrIrPh II, 1896—1904, 621 f., vgl. auch HOMMEL, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients 1889. ² I, 1904, 204, PRAŠEK, Geschichte der Meder und Perser I, 1907, 204 f., VOLLERS, Die Weltreligionen 1907, 79, BROWNE, *A Literary History of Persia* I, 1909, 30 f., CASARTELLI, *The Religion of the Great Kings* [o. J.] 6, HOFFMANN-KUTSCHKE, Die Wahrheit über Kyros, Darius und Zarathuschtra 1910, 16, CROOKE, *Hinduism*, ERE VI, 1913, 694, WITTE, Ein Prediger der Liebe im klassischen vorchristlichen China, ZMR 1914, 42 f., OTTO, Vischnu-Nārāyana 1917, 144. [2]) *The Book of Arda Viraf* 1872, 141.

to make men doubtful of this religion, instigated the accursed Alexander, the Ruman, who was dwelling in Egypt, so that he came to the country of Iran with severe cruelty and war and devastation. West[1]) vermutet unter Jacksons Beifall, daß diese Berechnung, nach der also das Kommen der Religion im Jahre 631 (West sagt vielmehr 630) stattfand, die ältere sei und daß im Bundahišn dort, wo er von traditionellen zu geschichtlichen Persönlichkeiten übergehe, 35 Jahre ausgefallen seien: aber das stimmt zunächst mit West's eigener früheren Erklärung[2]) wohl nicht ganz überein.

Wenn nämlich Bd. 34, 8 als die letzten Herrscher vor Alexander dem Großen Vohûman, seine Tochter Humâi, deren Sohn Dârâi und dessen Sohn Dârâi bezeichnet werden, so identifizierte West den ersteren mit Artaxerxes Longimanus und seinen beiden Nachfolgern, Humâi mit Parysatis, den ersten Dârâi mit Artaxerxes Ochus und den zweiten mit Darius Codomannus. In der Tat heißt Vohûman Bd. 31, 30 auch Artakhshatar und stimmen namentlich die für die zuerst genannten einzelnen Herrscher (mit Ausnahme der Humâi) angegebenen Regierungsjahre einigermaßen mit den tatsächlichen Regierungsjahren der in ihnen gefundenen Könige überein.

Es sollen nämlich regiert haben:	und haben tatsächlich regiert:
Vohûman: 112 Jahre,	Artaxerxes Longimanus, Darius Nothus und Artaxerxes Mnemon: 103 Jahre,
Humâi: 30 Jahre,	
Dârâi I.: 12 Jahre,	Artaxerxes Ochus: 12 Jahre,
Dârâi II.: 14 Jahre,	Darius Codomannus: 7 Jahre.
Alexander: 14 Jahre[3]);	Alexander: 7 Jahre.

Hier stimmt die Rechnung also nicht mehr, und Parysatis, die Gemahlin des Darius Nothus, hat zwar schon unter diesem einen großen Einfluß gehabt und dann ihren Sohn Artaxerxes Mnemon vollständig beherrscht, aber doch nicht eigentlich auf dem Thron gesessen. So ist es wohl erst recht unwahrscheinlich, daß ihr ursprünglich nicht nur 30, sondern,

[1]) *Pahlavi Texts* V (SBE XLVII), 1897, XXVIII.

[2]) Ebd. I (SBE V), 1880, 150, 10.

[3]) Über abweichende Zahlenangaben in anderen persischen Quellen vgl. Jackson, *Zoroaster* 161. 163. 165.

wie West augenscheinlich jetzt will, sogar 65 (oder 66) Regierungsjahre zugeschrieben worden seien. Mit anderen Worten: die Chronologie des Zāt-sparam und Ardā-Virāf ist, wenn jene Identifikation zutrifft, kaum ursprünglicher als die des Bundahišn, diese aber, mit der jene zusammenhängt, dürfte unter der gleichen Voraussetzung schon auf Grund des bisher Bemerkten als unglaubwürdig zu erweisen sein.

Wenn nämlich unter Vohûman und seinen Nachfolgern die persischen Könige von Artaxerxes Longimanus bis Darius Codomannus zu verstehen sind, so ist bei Kaî Vistâsp, der jenem nach Bd. 34, 7 voranging und unter dem die Religion kam, wie auch West und Jackson annehmen, an die Vorgänger des Artaxerxes Longimanus von Cyrus bis Xerxes zu denken[1]). Freilich darf man dafür nicht anführen, daß ihre Regierungszeit einigermaßen mit der des Kaî Vistâsp übereinstimme; denn einmal haben sie zusammen nur 93 Jahre geherrscht, nicht 120, wie von Kaî Vistâsp behauptet wird, und dann braucht diese Angabe wohl ebenso wenig begründet zu sein, wie die über die gleiche Regierungszeit seines Vorgängers Kaî Lôrâsp, dem doch wenigstens ein persischer König (oder eine Reihe von persischen Königen) gar nicht mehr entsprechen kann. Ja, man möchte das danach auch schon von Kaî Vistâsp bezweifeln, wenn nicht die Ähnlichkeit seines Namens mit dem des Vaters Darius' I. und (immer unter der angegebenen Voraussetzung) die allgemeine Gleichzeitigkeit dieses mit Kaî Vistâsp dafür spräche, daß mit ihm entweder (obwohl Hystaspes selbst nicht König war) die Könige von Cyrus bis Xerxes oder, wie West[2]) später annahm, *Hystaspes and his four forefathers* gemeint sind. Jedenfalls hätte Jackson nicht sagen sollen, die Perser schienen Vīštāspō und Hystaspes nicht identifiziert zu haben;

[1]) Wenn Jackson a. a. O. 173 diesen drei oder vielmehr vier Königen auch noch einen Teil der Regierungszeit des Vohûman entsprechen lassen will, so veranlaßt ihn dazu wohl der Umstand, daß Artaxerxes Longimanus, Darius Nothus und Artaxerxes Mnemon nur 103 Jahre regiert haben. Indes Cyrus, Kambyses, Darius I. und Xerxes haben ja zusammen nur 93, d. h. noch weniger als die auch Kaî Vistâsp zugeschriebenen 120 Jahre geherrscht, und daß die Jahre dieses und des Vohûman je einen Teil der Regierungszeit des Xerxes — um ihn würde es sich ja handeln — mitbezeichnen sollten, ist auch unwahrscheinlich. [2]) a. a. O. V, XXXVIII.

sagt doch Agathias *hist.* II, 24 wenigstens von Zoroastres: Πέρσαι ... αὐτὸν οἱ νῦν ἐπὶ Ὑστάσπεω, οὕτω δή τι ἁπλῶς φασι γεγονέναι, ὡς λίαν ἀμφιγνοεῖσθαι, καὶ οὐκ εἶναι μαθεῖν, πότερον Δαρείου πατὴρ εἴτε καὶ ἄλλος οὗτος ὑπῆρχεν Ὑστάσπης[1]). Ja, wenn Jackson meint, das hätte sich schon durch die verschiedenen Angaben über Vīštāspō's Vorfahren im Awesta (und der späteren Literatur) einer- und in der Behistûn-Inschrift Darius' I. andrerseits verboten, so wird dadurch vielmehr die ganze traditionelle Chronologie, vorausgesetzt, daß sie eben Vīštāspō mit dem Vater Darius' I. identifiziert, zweifelhaft gemacht.

Erst recht wäre das der Fall, wenn jene Identifikation nicht stattfände, wenn sich die im Bundahišn angegebenen Zahlen als runde Zahlen erklärten[2]) und Ed. Meyer[3]) recht hätte, wenn er sagt: „die persische Tradition ist das elendeste, was mir überhaupt von pseudohistorischer Überlieferung bekannt ist; die größte Zeit Irans, das Achämenidenreich, ist von ihr vollständig vergessen (die beiden Darius, die sie allein von allen Achämeniden kennt, stammen aus der aus der Fremde importierten Alexandersage, nicht aus einheimischer Überlieferung)".

Oder sollte Vīštāspō, der Gönner Zaraθuštrō's, tatsächlich doch (vielleicht anderswo) ungefähr zurzeit des Hystaspes, des Vaters des Darius, bezw. etwas früher gelebt haben?

Wenn noch Moulton[4]) früher wenigstens für diese Datierung Zaraθuštrō's geltend machte, daß ungefähr um dieselbe Zeit Buddha, Confucius und Sokrates gelebt hätten und das

[1]) Vgl. auch Eutychius, *Annales* 261—263: *Samardius ... magus cognominatus est, quod ipsius tempore floruerit Persa quidam nomine Zoradasht.* Dagegen scheint Ammianus Marcellinus, wenn er *res gest.* XXIII, 6, 32 sagt: *scientiae saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres, deinde Hystaspes rex prudentissimus, Darei pater,* den Hystaspes gerade nicht für einen Zeitgenossen des Zoroastres gehalten zu haben.

[2]) Vgl. über die Zahl 120 Hirzel, Über Rundzahlen, Berichte über die Verhandlungen der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. XXXVII, 1885, 26 ff.

[3]) Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung 1909, 1, 2.

[4]) *Early Religious Poetry of Persia* 1911, 49; vgl. auch Crooke a. a. O. 694 und Witte a. a. O. 42 f.

sechste und fünfte Jahrhundert *a period of immense importance in the religious history of the world* gewesen wären, so waren zunächst einmal jene eben mehr oder weniger später, als nach der einheimischen Tradition Zaraθuštrō. Ferner hatten sie doch in ganz anderer Weise für die Religionsgeschichte Bedeutung, und endlich würde aus ihrer Zeit auf die Zaraθuštrō's nur dann zu schließen sein, wenn damals China, Indien, Persien und Griechenland in einem engen Gedankenaustausch miteinander gestanden hätten. Das hat man aber nicht einmal nachzuweisen versucht, vielmehr haben gegen die in Rede stehende Ansetzung Zaraθuštrō's Tiele [1]), Ed. Meyer [2]), Geldner [3]) und neuestens gerade Moulton [4]) folgende, teils einzelnen im Awesta vorkommenden Namen, teils seiner Sprache überhaupt entlehnte Gründe geltend gemacht.

1. a) Tiele weist zunächst darauf hin, daß der Gottesname *Ahurō Mazdā* im Awesta, abgesehen von einigen sehr jungen Stellen, immer als aus zwei Worten bestehend behandelt wird, während er in den Achämeniden-Inschriften mit einer Ausnahme als ein Wort erscheint. Man habe also hier kein Bewußtsein für den ursprünglichen Sinn des Gottesnamens mehr, und das heiße: das Awesta ist im allgemeinen älter als diese Inschriften. Aber Jackson [5]) hat wohl recht, wenn er meint, dieser Unterschied ließe sich auch aus lokalen Eigentümlichkeiten erklären, und außerdem noch hinzusetzt: *new converts in their zeal are often more radical in progressive changes than first reformers.*

b) Auch wenn Ed. Meyer und Geldner daraus, daß schon auf einem Tonprisma Sargons I. der Name Mazdakas vorkommt, schlossen, Zaraθuštrō müsse noch älter sein, so setzten sie voraus, daß der Name wirklich von *Mazdāh*, nicht von

[1]) *Jets over de oudheid van het Avesta, Verslagen en mededeelingen der kon. akademie van wetenschapen, afd. Letterkunde* III, 11, 1895, 376 ff. = Über das Alter des Awesta, AR 1898, 353 ff., Geschichte der Religion im Altertum II, 1903, 40 ff.

[2]) a. a. O. 15, *Persia, Encycl. Brit.*[11] 1911, XXI, 205.

[3]) *Zoroaster*, ebd. XXVIII, 1041, Perser und Parsismus II. RGG IV, 1913, 1364.

[4]) *Zoroastrianism* 79 ff.

[5]) a. a. O. 172, vgl. auch Casartelli a. a. O. 13.

mazdāh kommt und daß jenen Gottesnamen erst Zaraθuštrō geprägt hat. Dasselbe ist der Fall, wenn man aus dem von Hommel[1]) angenommenen Vorkommen des Gottesnamens Assara Mazāš auf einer assyrischen Inschrift aus der Zeit des Asurbanipal, das wieder auf eine noch frühere Entstehung des Namens hinweise, schließt, daß Zaraθuštrō schon im zweiten Jahrtausend gelebt habe. Nicht nur der Name *Asura-Ahurō*, sondern auch der andere *Ahurō Mazdå* kann, wie Moulton betont, schon vor Zaraθuštrō vorhanden gewesen und so von den Assyrern übernommen worden sein.

c) Tiele erklärt auch noch einige medische Königsnamen aus dem Zaraθuštrismus, nämlich den Namen Fravartiš (Phraortes), der etwas mit den Fravašayō zu tun haben könne, aber wohl nichts anderes als den Bekenner bedeute, und den Namen Huvaxštrō (Kyaxares), der als Komparativ von *uvaxša (huvaxša)* den das gute Wachstum sehr befördernden bedeute und als Substantiv einen technischen Ausdruck der mazdayasnischen Daēna bilde[2]). Ferner findet er in den beiden Königsnamen Eparna und Sitirparna, die uns auf Esarhaddon's Inschriften I. R. 46, col. IV, 8 ff. und III R. 16, col. IV, 1 ff. begegnen, „den echt zarathustrischen Begriff" *xᵛarənah*, die Glorie oder Aureole wieder, wofür im Medopersischen *frana* hätte eintreten müssen[3]). Aber Jackson bezweifelt wohl mit Recht, daß es sich dabei wirklich um Begriffe handelt, die erst Zaraθuštrō aufbrachte, Bartholomae[4]) vergleicht das altindische *svàrṇara*, Lichtraum. Jedenfalls ist die Ähnlichkeit zwischen dem Namen des letzten legitimen Königs von Medien, Xšaθritō und dem iranischen *xšaθra* noch weniger beweisend; denn das Wort kommt als *kṣatrá* wieder schon im Altindischen vor. Und doch scheinen

---

[1]) *Assyriological Notes*, PSBA 1899, 127. 132. 137 ff., Grundriß ²I, 30, 1. 204, vgl. auch Prašek a. a. O. II, 1910, 119 und andrerseits Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens I, 1905, 106. 110f.

[2]) Vgl. auch Justi, Iranisches Namenbuch 1895, 140. Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathustra, Preuß. Jahrbücher 1897, 88, 58. Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden, GrIrPh II, 411.

[3]) Vgl. auch Casartelli, *King (Iranian)*, ERE VII, 1914, 722.

[4]) Altiranisches Wörterbuch 1904, 1873.

gerade diese Argumente auf Jackson Eindruck gemacht zu haben; wenigstens bemerkt er in diesem Zusammenhang[1]): *I confess I should like to place Zoroaster as early as the beginning of the 7th century. The earlier, the better.* Aber wenngleich er ihn dann lieber zwischen die Mitte des siebenten und die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts, als zwischen die zweite Hälfte des siebenten und die Mitte des sechsten Jahrhunderts, setzen will: überzeugt ist er von der Unrichtigkeit der traditionellen Chronologie durch diese Gründe ebensowenig wie durch die von der Sprache im allgemeinen entlehnten.

2. a) In dieser Beziehung macht Tiele zunächst die Ähnlichlichkeit des Dialekts der Gāθā̊ mit dem Vedischen geltend; ja Moulton[2]) betont: *the Gathic is in many respects the more primitive.* Aber gegen den Schluß, daß dann Zaraθuštrō früher, als um 600, gelebt haben müßte, wendet er selbst wieder ein, die Iranier hätten sich weniger schnell als die Inder[b]) entwickeln können, und deren Literatur sei nicht genauer zu datieren —, um zum Schluß doch *an a priori probability* zuzugestehen, *that a very few centuries at most should separate the two literatures and that therefore we must put the Gathas as early as we can*[4]).

b) Gegen das Argument, daß die altpersischen Inschriften nicht nur in der Behandlung des Namens Ahurō Mazdā̊, sondern auch sonst eine spätere Entwicklungsstufe der Sprache

---

[1]) a. a. O. 19. [2]) a. a. O. 172.

[3]) Vgl. dazu auch die von Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 2[3], 1913, 387 f. so beschriebene Parallele der Semiten: „die Sprachen der seßhaften Semiten zeigen ... überall einen starken und ständig fortschreitenden lautlichen Verfall und einen Verlust an dem ursprünglichen Wortschatz und grammatischen Bau, der durch Neubildungen keineswegs völlig ausgeglichen wird; und zwar tritt uns diese lautliche Zersetzung am stärksten gerade bei dem geschichtlich ältesten semitischen Dialekt, dem babylonischen (akkadischen), entgegen. Das viel später auftretende Hebräische weist, entsprechend dem erst vor unseren Augen sich vollziehenden Übergang der Bevölkerung zu voller Seßhaftigkeit, einen weit reineren Lautbestand auf (der in der hebräischen Schrift nur teilweise Ausdruck gefunden hat), während das Phönikische und vollends das Aramäische wieder eine weit stärkere Abschleifung zeigen; und der gleiche Prozeß wiederholt sich dann bei denjenigen arabischen Stämmen, die in den Kulturländern seßhaft geworden sind."

[4]) a. a. O. 20.

darstellten als die Gāθå, gilt der schon oben angeführte Einwand Jacksons, daß sich das aus der Verschiedenheit des Entstehungsortes der beiden erklären könne — wo die Gāθå gedichtet worden sind, können wir freilich erst nachher untersuchen.

c) Moulton weist endlich noch darauf hin, daß zunächst zwischen der Entstehung der Gāθå und der Gāθā Haptaŋhāitiš, mag man nun Y. 42 dazu rechnen oder nicht, einige Zeit vergangen sein müßte. Denn wenn er den Unterschied, der zwischen beiden in sachlicher Beziehung besteht, vorläufig auch damit erklären zu können glaubt, daß die Aməšå spənta älter als Zaraθuštrō gewesen seien und also ihr Vorkommen in der Gāθā Haptaŋhāitiš nicht Bekanntschaft mit der Reform jenes beweise, so wird das später zurückgenommen. Dann aber bleibt es bei der Lösung, die Moulton schon hier als die leichteste und einfachste bezeichnet, daß nämlich die Gāθā Haptaŋhāitiš erst nach einiger Zeit auf die Gāθå gefolgt sein könne. Und auf sie wieder erst nach einer nicht zu kurz zu bemessenden Frist die Yašts, die sich ja auch in der Sprache von jenen beiden Bestandteilen des Awesta unterscheiden. Sind sie aber, wie Moulton annimmt, um 400 entstanden, dann muß man in der Tat zugestehen[1]): *that the two centuries*

[1]) Ebd. 22, vgl. auch Reichelt, Avestisches Elementarbuch 1909, 5. — Moulton führt für ein höheres Alter der Yašts und damit auch der Gāθå noch zwei weitere Gründe an, die er doch selbst nicht für zwingend hält und die deshalb nur in einer Anmerkung besprochen werden mögen. Der eine ist dem 8. Yašt, genauer wohl vor allem der 12. Strophe dieses Yašt's entlehnt, wo es heißt: den Tištryō verehren wir ...; und den Stern, (der) auf den ersten (dem Rang nach) folgt (d. h. wohl den Sataνaēsō) verehren wir; den mazdāhgeschaffenen Vanąs-Stern verehren wir usw. Moulton deutet mit andern Tištryō auf den Sirius, dann aber, wohl nach Maunder, Sataνaēsō auf Fomalhaut und den Vanąs-Stern auf Vega, und da diese Sterne beim Aufgang des Sirius gleichzeitig nur von 1800—900 in Indien sichtbar gewesen wären, läßt er den „Tištryōmythus" um diese Zeit dort entstanden sein. Aber er sagt selbst (a. a. O. 25): *we are very short of straw for our bricks;* denn 1) werden jene Sterne außer Tištryō doch von andern anders gedeutet; 2) ist doch wohl nicht gesagt, daß sie zu gleicher Zeit sichtbar wären, und 3) würde aus einem derartig hohen Alter des „Tištryōmythus" doch noch nichts für die Zeit des Tištr Yašt folgen. Wenn auf der andern Seite im 19. Yašt von Vištāspō sofort zu den

allowed by this date give room for the Gathas is to me ... increasingly hard to believe, when the two gaps have to be allowed for — between the verse Gathas and the Haptanghaiti, and between this and the Yashts. Und doch bleibt es — angesichts der noch schnelleren Entwicklung, die das älteste Christentum genommen hat — möglich, daß auch der Parsismus, auch in sprachlicher Hinsicht, in so kurzer Zeit solche Veränderungen erlitten hat; es frägt sich also, ob das nicht etwa durch die griechischen und lateinischen Nachrichten ausgeschlossen wird.

Freilich die erste Kategorie von diesen, die durch vier von Proklos (*in Plat. rem publ. comm. ed. Kroll* II, 109f.) und auch von Suidas (s. v. Ζωροάστρης) erwähnte angebliche Bücher des Zoroastres über die Natur gebildet wird, führt uns nicht weiter. Denn wenn sie dem Cyrus, und zwar gewiß dem berühmtesten dieses Namens, gewidmet waren, so ist das zwar kaum mit KROLL [1]) daraus zu erklären, daß nach dem Pamphylier Er, der, wie wir später sehen werden, schon im dritten

---

Saošyantō übergegangen, aber Cyrus und Darius nicht erwähnt werden, so sagt dazu wieder MOULTON selbst (ebd. 27f.): *here as usual the argumentum e silentio admits of a good many alternatives. A section in honour of Darius and his successors might even have been suppressed under the Arsacides, more philhellene than the Greeks themselves; or other causes might be invoked to explain a loss which was so painfully easy in centuries in which it is the survival and not the disappearance of Avestan texts that moves our wonder. Or, again, geographical separation may be the key to our problem. We can hardly study the long lists of manifestly genuine but utterly unknown names in Yt. 13 without asking whether the scene of all this mysterious literature may not lie in some part of Iran which has never entered the stream of history. Here again, then, we are making bricks without straw.*

REICHELT (*Avesta Reader* 1911, 120) sagt daher auch vielmehr: *according to* Yt. 8, 36 *it was at the end of the year, when its rising was expected. But the end of the year was either the 7 th of March ... or in the oldest time the day before the summer solstice maiδyāirya 'midyear'. As Sirius rose as a matter of fact (in the year 1000, see* GEIGER, Ostiranische Kultur 309) *between June and July at the same time as the sun, and as the month, which falls between June and July, was dedicated to Tištrya, the day before the summer solstice seems to have been meant* — wozu nur zu bemerken ist, daß nach GEIGER dasselbe auch noch um 650 v. Chr. der Fall war.

[1]) Die Zeit des Cornelius Labeo, RhM 1916, 353, 1.

Jahrhundert v. Chr. mit Zoroastres identifiziert wurde, von Plato die Helden des trojanischen Krieges erwähnt werden — denn sie kamen in jener Fälschung wohl gar nicht vor und waren ja außerdem viel älter als Cyrus —, wohl aber hängt es mit der traditionellen Datierung des Zaraθuštrō zusammen, von der bisher die Rede war. Und dasselbe gilt von der Angabe des Plinius (*hist. nat.* XXX, 1, [2,] 8), der jüngere Zoroastres habe kurze Zeit vor Osthanes und Xerxes gelebt: auch er folgt dabei jener Überlieferung, die also mindestens im ersten nachchristlichen Jahrhundert bereits vorhanden war. Wie es mit seiner Notiz über die Zeit des älteren Zoroastres steht, werden wir später sehen.

Zunächst sind an zweiter Stelle diejenigen Autoren zu nennen, die Zoroastres oder Zabratos, Zaras, Zaratas, Zaratos, Zares zum Lehrer des Pythagoras machen — denn daß diese letzteren Namen, wenn auch Plinius, Plutarch und Clemens Alexandrinus die mit ihnen gemeinten Personen von Zoroastres unterscheiden, doch ursprünglich diesen bezeichnen, geht eben daraus hervor, daß von ihnen das Gleiche wie von Zoroastres ausgesagt wird und daß dieser auch sonst, nämlich bei Agathias (*hist.* II, 24), Theodoros von Mopsuestia (bei Photios, *bibl. cod.* 81), und in einer in Kyrene gefundenen Inschrift[1]) Zarades oder Zoroados heißt[2]). Wie er also auch genannt wird, jedenfalls heißt Zaraθuštrō Lehrer des Pythagoras bei Plutarch (*de anim. procr. in Tim.* 2. 1012E), Apuleius (*Flor.* 15), Clemens Alexandrinus (*strom.* I, 15, 69, 6f.), Hippolytos (*refut.* I, 2. VI, 23), Porphyrios (*vita Pyth.* 12), Kyrillos (*c. Jul.* III, 87. IV, 133), einem Scholiasten zu Platons Republik 600 B und Suidas (s. v. Πυθαγόρας). Hippolytos beruft sich für seine Angabe bereits auf Diodoros von Eretria und den Musiker Aristoxenos, also einen Schüler des Aristoteles; aber das reicht, wie Zeller[3]) sagt — und ich möchte an seinem Urteil auch gegenüber Eisler[4]) festhalten — nicht aus, „um festzustellen,

[1]) Vgl. Gray, *Additional Classical Passages mentioning Zoroaster's Name, Le Muséon* 1908, 313.

[2]) Gegen Windischmann, Zoroastrische Studien 1863, 263f.

[3]) Die Philosophie der Griechen I, 1844. 1^5 1892, 301, 1.

[4]) Weltenmantel und Himmelszelt 1910, II, 719ff.

daß schon Aristoxenus von einer persönlichen Bekanntschaft des Pythagoras mit Zoroaster erzählt und nicht etwa nur die Verwandtschaft der beiderseitigen Lehren bemerkt und die Vermutung ausgesprochen hatte, Pythagoras habe die zoroastrische Lehre gekannt; denn wir wissen durchaus nicht, ob Hippolytus die Schrift des Aristoxenus aus eigener Anschauung und nicht bloß aus Diodor kannte; was er ohnedies über die zoroastrischen Lehren sagt, welche Pythagoras sich angeeignet habe, das kann schon deshalb so, wie er es gibt, nicht aus Aristoxenus stammen, weil es ... die Wahrheit der Sage von dem pythagoreischen Bohnenverbot voraussetzt, ... der ... Aristoxenus ausdrücklich widersprochen hatte. Auch das Zeugnis des Aristoxenus würde übrigens natürlich nicht mehr beweisen, als daß man schon zu seiner Zeit zwischen der pythagoreischen und der damals in Griechenland wohlbekannten zoroastrischen Lehre Ähnlichkeiten entdeckt und sich diese nach Art der Griechen aus einem persönlichen Zusammenhang zwischen ihren Urhebern erklärt hatte." Über die tatsächliche Zeit Zaraθuštrō's erfahren wir also aus diesen Angaben nichts.

Und ebenso wenig aus den Schriftstellern, die diesen zu einem Zeitgenossen des Ninos und der Semiramis machen, nämlich Kephalion (bei Euseb., *chron. ed. Karst* 29, 1 = Georg. Sync., *chron. ed. Dindorf* I, 315), Theon (*progymnasm.* 9), Justinus (*epit. Trogi Pomp.* I, 1, 9), Arnobius (*adv. gentes* I, 5), Eusebios (*chron.* a. a. O., *praep. evang.* X, 9, 10), Augustinus (*de civ. Dei* XXI, 14), Orosius (*hist.* I, 4, 1. 3), Isidorus Hispalensis (*etymol.* VIII, 9, *chron. magn.* 12), Rabanus Maurus (*de universo* 4 *ed. Migne* 422), Hinkmar von Rheims (*de divortio Lotharii et Tetbergae interr.* 15 *ed. Migne* 718), der *Ecloge Historiarum* (*Anecdota Graeca Parisiensia ed. Cramer* II, 175) und Suidas, der allerdings, wie Plinius, zwei Zoroastres kennt und nur den zweiten (s. v. Ζωροάστρης) in die Zeit des Ninos versetzt[1]). Alle diese Nachrichten gehen nämlich, wie Jackson richtig gesehen hat, direkt oder indirekt auf Ktesias zurück, auf den sich ja Kephalion und Arnobius ausdrücklich berufen, von dem, wenn-

[1]) Auch Petrus Comestor gehört hierher, der (*hist. schol. liber gen.* 39) Zoroastres sogar mit Ninus identifiziert, während er ihn *c.* 47 zum Schüler Abrams in der Sternkunde macht.

gleich nicht direkt[1]), Diodoros abhängig sein wird, und der also (nach Diod., *bibl. hist.* II, 6, 2) einen König Exaortes oder vielmehr Oxyartes von Baktra kannte. Denn daraus ist auch in zwei uns erhaltenen Handschriften, einem *Venetus* s. XV und einem *Claromontanus* s. XVI[2]) ὁ Ζαόρτης geworden, und das wird man wieder mit dem Namen, den man sonst Ζωροάστρης las, zusammengebracht haben[3]). Die Angabe, daß dieser zur Zeit des Ninos und der Semiramis gelebt habe, beruht also auf einer Verwechslung und kann nicht weiter in Betracht kommen.

Noch weniger gilt das von der Angabe des Georgios Synkellos (ed. Dindorf I, 147f.), Zoroastres habe von dem 2499. Weltjahr (d. h. 3001 v. Chr.) an regiert, nach den 86 chaldäischen und medischen Königen, die auf die Flut folgten, und vor weiteren sieben chaldäischen Königen. Gingen diese Nachrichten, wie Rapp behauptet, auf die berossianische Sibylle zurück, so würden sie auf den ersten Blick vielleicht etwas mehr Beachtung zu verdienen scheinen; denn diese hat wenigstens nach Bousset[4]) der unter Antiochos I. (281/0—262/1) schreibende Berossos bereits gekannt. Aber einmal wird die berossianische Sibylle nur (von Mose von Khoren I, 6) für die Geschichte vom Turmbau zitiert, und dann erscheint Zoroastres gar nicht in dem Referat über Alexander Polyhistor, den Exzerptor des Berossos, in Eusebios' Chronik (ed. Karst. 12),

---

[1]) Vgl. Christ-Schmid, Geschichte der griechischen Literatur II, 1. [5] 1911, 312, 9, auch Ed. Meyer a. a. O. I, 2 [3], 349.

[2]) Über den Wert der Diodorhandschriften vgl. Vogel, *Diodori bibliotheca historica* I, 1888, IV ff., Schwartz, Diodoros, RE [2] IV, 1901, 664.

[3]) Wie Rapp (Die Religion der Perser und der übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen, ZDMG 1865, 22), so scheint auch Gilmore (*The Fragments of the Persica of Ktesias* 1888, 29) hinter Oxyartes oder Zaortes vielmehr Zaraθuštrō zu finden; aber das ist, da dieser von Haus aus kein König war, dagegen *Ox(y)artes* als Name eines solchen auch sonst vorkommt, weniger wahrscheinlich. Ebenso unberechtigt ist es, wenn, wie H. G. Rawlinson (Bactria 1912, 25, 1) berichtet: E. Wilhelm *in a learned pamphlet* (Louvain 1891, dessen ich nicht habe habhaft werden können) *shows that Zoroaster and Oxyartes are corruptions of some name like* Ζαθραύστης, *itself a Grecism of an Iranian word.*

[4]) Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle, ZNW 1902, 27f.

sondern eben nur bei Synkellos, der darin von Panodoros (zwischen 395 und 408) abhängig sein wird[1]). Außerdem spricht gegen diese und die vorher erwähnte Chronologie, daß Zaraθuštrō nach allem, was wir über ihn wissen, kein König war; man kann also aus der in Rede stehenden Nachricht höchstens lernen, daß man ihn späterhin in eine recht frühe Zeit versetzte.

Aber noch weiter ist in dieser Richtung zunächst der älteste griechische Schriftsteller gegangen, der überhaupt von Zaraθuštrō gesprochen hat, Xanthos. Die Echtheit seiner Λυδιακά, von denen die Μαγικά wohl nur einen Teil bildeten, ist allerdings nach dem Vorgang des Artemon (bei Athen., *dipnos.* XII, 11) von Welcker[2]) und in anderer Weise von C. Müller[3]) bezweifelt worden. Aber Windischmann, Lipsius[4]), Pomtow[5]), von Gutschmid[6]), Wachsmuth[7]) und Christ-Schmid haben sie so siegreich verteidigt, daß die Bedenken von Darmesteter[8]), de Harlez[9]), Tiele, Prašek und Moulton keine Beachtung mehr verdienen[10]). So wird die in Rede stehende Angabe über die Zeit Zaraθuštrō's, die uns als von Xanthos stammend Diogenes Laertios (*de vit. philos., prooem.* 2, 2) erhalten hat, in der Tat aus der Mitte des 5. Jahrhunderts herrühren; denn daß Xanthos damals schrieb, dürfte daraus hervorgehen, daß er von Ephoros (bei Athen., *dipnos.* XII, 515 D) als älterer Zeitgenosse des Herodot bezeichnet wird[11]).

[1]) Vgl. Gelzer, Sextus Julius Africanus II, 1, 1885, 189 ff.; Ed. Meyer, Das chronologische System des Berossos, Beiträge zur alten Geschichte III, 1903, 131, 3, Geschichte I, 2 [3], 353.

[2]) Kleine Schriften I, 1844, 431 ff. [3]) FHG I, XXII f.

[4]) *Quaestiones logographicae* 1885, 14 ff.

[5]) *De Xantho et Herodoto rerum Lydiacarum scriptoribus* 1888.

[6]) Kleine Schriften IV, 1893, 308 ff.

[7]) Einleitung in das Studium der alten Geschichte 1895, 463 ff.

[8]) *Le Zend-Avesta* III (AMG XXIV), 1893, LXXVI. LXXVII, 2.

[9]) *La religion persane sous les Achémenides, Revue de l'instruction publique en Belgique* 1895, 14.

[10]) How and Wells, *A Commentary on Herodotus* I, 1912, 23 erwähnen sie daher gar nicht mehr.

[11]) Wenn er (a. a. O.) von der διαδοχή der Magier bis auf Alexander d. Gr. geredet haben soll, so stammt diese Angabe wohl vielmehr aus Hermodoros, der den Xanthos zitiert haben wird, mit andern Worten: Diogenes hat den

Und wie lautete jene Angabe? Nach manchen Handschriften des Diogenes allerdings so, daß Zoroastres 600 Jahre vor dem Übergang des Xerxes nach Europa (im Jahre 480) gelebt habe; aber die anderen Handschriften lesen 6000, und das wird das Ursprünglichere sein. Diogenes stellt nämlich damit die Angabe des Hermodoros (eines Schülers Platons), bezw. dieser selbst stellte damit die eigene Angabe zusammen, Zoroastres habe 5000 Jahre vor der Eroberung von Troja gelebt; ebenso hat außerdem der später noch zu erwähnende Hermippos (bei Plin., *hist. nat.* XXX, 1, [2,] 4) geurteilt, während (nach demselben Gewährsmann § 3) Eudoxos und Aristoteles bis zum Tode Platons (im Jahre 347) 6000 Jahre rechneten. Auch der Scholiast zu dem pseudoplatonischen ersten Alkibiades 122 A setzt Zoroastres nach allen Handschriften 6000 Jahre früher als Platon, und Plutarch (*de Is.* 46 [1])) 5000 vor den trojanischen Krieg; nur bei Suidas (s. v. Ζωροάστρης) heißt es von dem älteren Mann dieses Namens, den Suidas ja von einem jüngeren unterscheidet: ἐγένετο δὲ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν ἔτεσιν φ'. Aber das ist gewiß eine jüngere Angabe; die älteren und darunter die älteste, die wir von einem Griechen haben — und ihr schließt sich wohl auch Plinius selbst (*hist. nat.* XXX, 1, [2] 11) an —, setzen Zoroastres 6000 Jahre vor den Übergang des Xerxes oder vor Platon bezw. seinen Tod, oder 5000 Jahre vor den trojanischen Krieg, der ungefähr 1000 Jahre vor jene Ereignisse gelegt wurde.

Nun versteht es sich ja von selbst, daß diese Angaben nicht irgendwie zutreffen; aber trotzdem wird es nicht überflüssig sein, zu untersuchen, wie sie entstanden sind, genauer ob die einzige Erklärung haltbar ist, die man für sie oder vielmehr die Angabe des Xanthos, Eudoxos, Aristoteles und des Scholiasten zum ersten Alkibiades (aus der die des Hermodoros, Hermippos, Plutarch und indirekt auch des Suidas erst entstanden sein wird) bisher gegeben hat.

Zusatz, den Hermodoros zu der Angabe des Xanthos gemacht hatte, diesem selbst zugeschrieben.

[1]) Von seiner Quelle wird später die Rede sein.

Sie lautet bei von Gutschmid[1]) noch einfach: „Fr. 29" — unter dieser Überschrift erscheint die Äußerung des Xanthos bei Müller — „zeigt Bekanntschaft mit den 3000jährigen Weltperioden des Zendavesta", während Jackson[2]) genauer an den Glauben erinnert, daß Zoroaster's *fravashi had existed several thousands of years* und endlich West[3]) zeigt, *that the traditional account is that the spiritual body of Zaratušt was framed together as early as the beginning of the fourth millennium, which occurred B. C. 6630, and this may be accepted as a close approximation to the ... dates ... indicated by the ancient writers, considering that their statements are made in even thousands of years.* Aber wenn man auch für möglich halten könnte, daß Xanthos und die späteren diese Lehre mißverstanden hätten, so frägt es sich doch, ob sie wirklich schon so früh vorhanden war.

In dieser Beziehung weist Soederblom[4]) zunächst darauf hin, daß das uns jetzt namentlich aus dem Bundahišn bekannte System von viermal dreitausend Jahren zwar in dem vollständigen Awesta zur Zeit der Sassaniden vorgelegen haben muß, aber von der Yima-Legende und in der iranischen Heldensage ursprünglich nicht vorausgesetzt wurde. Und doch ist das noch nicht gegen ein höheres Alter jenes Systems beweisend; denn diese Legenden und Sagen stammen natürlich aus noch älterer Zeit. Wichtiger ist also, daß Soederblom[5]) fortfährt: *the Gāthās represent an epoch in which this doctrine of periods did not belong to the Zarathushtrian faith. If periods were already known in Iran, this must have been outside the Zarathushtrian reform. The long waiting is incompatible with the preaching of the Gāthās.* Ja, wie auch schon Böklen[6]) gesehen hatte, in dem Buch des Ardā Virāf 18, 54 werden nur 9000 Jahre angenommen — vielleicht auf Grund einer ältern Tradition. Vor allem aber kommt nun hier der Bericht eines andern,

---

[1]) a. a. O. 315, vgl. von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte 1899. [2] II, 1913, 145, Moore, *History of Religions* I, 1914, 361.

[2]) a. a. O. 152, vgl. 170. [3]) *Pahlavi Texts* V, XL.

[4]) *Ages of the World (Zoroastrian)*, ERE I, 1908, 205 ff. [5]) Ebd. 209.

[6]) Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie 1902, 82.

wohl hundert Jahre später als Xanthos lebenden Kleinasiaten, des Theopompos, in Betracht, den uns Plutarch (*de Is.* 47) aufbewahrt hat. Er erzählt nämlich, κατὰ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια ἔτη μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀπολύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον· τέλος δ' ἀπολείπεσθαι (oder wie sonst zu lesen ist) τὸν Ἅιδην, und das wird zwar von LAGRANGE[1]) und event. FRAZER[2]) so erklärt, daß je 3000 Jahre lang erst Ahurō Mazdå und dann Aŋrō Mainyuš herrschte[3]); aber natürlicher erscheint es mir doch, in Übereinstimmung mit SOEDERBLOM und BÖKLEN, sowie im Gegensatz zu MOULTON (der indes in seiner Übersetzung auch diese Ansicht vertritt), das ἀνὰ μέρος auf die beiden dann wirklich genannten Trimillennien zu beziehen, so daß in dem ersten Ahurō Mazdå herrscht und Aŋrō Mainyuš beherrscht wird, in dem zweiten beide kämpfen. Von einem weiteren Trimillennium ist keine Rede, und ebenso wenig von einer Erschaffung des geistigen Leibes des Zaraθuštrō 6000 Jahre vor seiner Erscheinung. Man darf es also wohl auch, wieder mit SOEDERBLOM, als sehr unwahrscheinlich bezeichnen, daß

---

[1]) *La religion des Perses, Revue biblique* 1904, 194.

[2]) Bei MOULTON a. a. O. 404. — Wenn FRAZER unter dieser Voraussetzung die Theorie des Theopompos mit der Philosophie des Empedokles vergleicht und MOULTON für möglich hält, daß jene nach dieser abgewandelt worden oder aber diese von jener abhängig sei, so ist doch zunächst einmal von Ruhepausen zwischen der Herrschaft der beiden Prinzipien bei Theopompos keine Rede, sondern nur von einem Ausruhen der Gottheit am Schluß, auf das ich später noch zurückkomme. Auch das vom Ἅιδης ausgesagte ἀπολείπεσθαι wird anders als von *a temporary failure of the bad power's influence* zu erklären sein, und wenn endlich die 30000 Horen, die nach Empedokles die schuldhaften Dämonen in der Welt umherirren sollen, mit den 3000 Jahren Zaraθuštrō's verglichen werden, so ist dabei übersehen, daß 30000 bei den Griechen eine beliebte runde Zahl war; vgl. HIRZEL a. a. O. 64ff.

[3]) Doch betont DARMESTETER a. a. O. LI, daß auch dann Theopompos nicht mit dem Bundahišn übereinstimmen würde: *où les deux conceptions diffèrent, c'est dans l'emploi des deux premières périodes. Avant Alexandre, elles appartenaient, à tour de rôle, à chacun des deux adversaires; elles ont dans le Bundahish une signification bien plus compliquée et toute métaphysique. Durant l'une et l'autre période, le monde appartient à Ormazd; mais durant la première, le monde n'a qu'une existence purement spirituelle; c'est dans la seconde qu'il entre dans la réalité matérielle.* Vgl. auch LAGRANGE a. a. O.

Xanthos, der allerdings vielleicht nähere Beziehungen zum Parsismus hatte, aber dafür hundert Jahre früher als Theopompos lebte, von jener Erschaffung des geistigen Lebens des Zaraθuštrō bereits gehört haben sollte; die in Rede stehende Erklärung über die Zeit desselben ist also nicht einleuchtend.

Ich selbst möchte 6000 vielmehr als eine runde Zahl ansehen — ohne einen solchen Gebrauch der Zahl freilich sonst bei den Persern nachweisen zu können. Immerhin werden später sechs Amәšå spənta angenommen und wird die Schöpfung der Welt in sechs Teile zerlegt, die noch später mit den sechs jährlichen Festen in Verbindung gebracht werden; auch hat der Zoatar sechs Helfer[1]). Ferner berichtet Herodot IV 98, als Darius gegen die Skythen zog, habe er den zur Bewachung der Schiffbrücke über den Istros zurückgelassenen Ioniern befohlen, 60 Tage auf ihn zu warten, und wenigstens bei den Indern ist 60000 eine besonders beliebte runde Zahl[2]).

Beachten wir nun aber, daß sich jene Angabe über die Zeit Zaraθuštrō's zuerst in der Mitte des fünften Jahrhunderts findet, dann können wir ihn sicher nicht mehr um 600 ansetzen; denn 150 Jahre waren keine so lange Zeit, daß man sie mit jener runden Zahl hätte bezeichnen können[3]). Die

---

[1]) Vgl. TIELE a. a. O. II, 296. 313f. 325.

[2]) Über den Zusammenhang dieser und anderer solcher Zahlen mit dem babylonischen Sexagesimalsystem vgl. JOH. SCHMIDT, Die Urheimat der Indogermanen und das europäische Zahlensystem 1890, 46. 51. Andrerseits auf eine Heiligkeit der 500 bei den Persern darf man vielleicht aus Aelian, *var. hist.* IX, 3 schließen. Über ihr Vorkommen in buddhistischen Quellen vgl. SEYDEL, Das Evangelium von Jesu 1882, 285, 238, Die Buddhalegende und das Leben Jesu 1884. [2] 1897, 48, 58. 50, 60. 80 u. Anm. 132. 122, sowie EDMUNDS, *Buddhist and Christian Gospels* 1902. [4] II, 1909, 256 u. GARBE, Indien u. das Christentum 1914, 60.

[3]) Ähnlich argumentiert übrigens LASSEN (Indische Alterthumskunde II, 1852. [2] 1874, 702) aus der Bemerkung des Megasthenes über Dionysos-Kṛṣṇa (FHG II, 419) unter der Voraussetzung, daß Kṛṣṇa eine historische Persönlichkeit war: „Da ... dieser nach der Lesart, in welcher die niedrigsten Zahlen sich finden, sechs Tausend und zwei und vierzig Jahre vor Ḳandragupta gesetzt wird, folgt, daß die Brahmanen damals den großen Krieg, dessen Zeitgenosse Kṛischṇa war, in das siebente Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung verlegten, was sie unmöglich thun konnten, wenn er etwa nur hundert Jahre vor Ḳandragupta stattgefunden hätte."

griechischen Nachrichten, genauer Xanthos, helfen uns also dazu, die freilich auch noch unbestimmte Datierung Zaraθuštrō's, die HAUG[1]), DUNCKER[2]), MILLS[3]) und ED. MEYER[4]) vertreten, gegenüber der traditionellen als die richtigere zu erkennen: Zaraθuštrō lebte um 1000 v. Chr., wenn nicht noch früher.

2. Die Heimat und Wirkungsstätte Zaraθuštrō's.

Das Awesta berichtet (Vd. 19, 4. 11), daß Zaraθuštrō an der Drəjā von Aŋrō Mainyuš angegriffen und von Ahurō Mazdå belehrt worden sei, und ebenso erzählen der Bundahišn (20, 32. 24, 15)[5]) und Zāt-sparam (I, 22, 12), daß dort sein Vater gewohnt habe, Zaratûst selbst geboren worden sei und mit den Geistern der Pflanzen verkehrt habe. Diese Drəjā oder Dâraga bezw. Darega, wie der Fluß im Pehlevi heißt, ist nun aber wohl mit dem modernen Daryai Rud zu identifizieren, der von dem Savalan nach Norden in den Aras fließt. Denn auf diesen Berg verlegt nicht nur Kazwīnī (um 1263) die Berufung Zaraθuštrō's[6]), sondern dazu paßt auch die Angabe des Bundahišn (20, 32), die Dâraga fließe in Aîrân Vêg, sowie die andere (32, 3), Zaratûst habe hier zuerst Gottesdienst ge-

---

[1]) *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsees* 1862, 292.

[2]) Geschichte des Altertums IV, 1857. [4]1877, 78.

[3]) *The Zend-Avesta* III (SBE XXXI), 1887, XXXVII, *Zaraθuštra, Philo, the Achaemenids and Israel* 1905/06, 403f. 419ff.

[4]) Vgl. auch MODI, *The Religious System of the Parsis* 1885, 4, OLDENBERG, Zarathustra, Deutsche Rundschau 1898, 96, 409, Die iranische Religion, Die Kultur der Gegenwart I, III, 1 1906. [2]1913, 91, Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus 1915, 4, BARTHOLOMAE a. a. O. 1675, REICHELT, Avestisches Elementarbuch 21, *Avesta Reader* 95, GELDNER, *Encycl. Brit.*[11] XXI, 246. XXVIII, 1041, RGG IV, 1364, STÜBE, Geschichte des Orients [o. J.] 399, VON SCHRÖDER, Die arische Religion I, 1914, 336, CLEMENS, Stand und Aufgabe der mitteliranischen Forschung, Preuß. Jahrbücher 1914, 158, 433. Auch MOULTON a. a. O. 429 sagt: *if Xanthus really is genuine, and is correctly dated, we have a strong argument for giving Zarathushtra some centuries' antiquity beyond the traditional date.*

[5]) Doch vgl. zu dieser Stelle WEST a. a. O. I, 89, 6: *the MSS have 'in Balkh' instead of 'on the Banks'.* [6]) Vgl. JACKSON a. a. O. 195.

feiert. Unter Aîrân Vêg wird nämlich, zum Teil wenigstens, das moderne Adarbaijan (Aderbeidschan) und das alte Atropatene zu verstehen sein, in dem der Daryai Rud und Savalan liegen; denn im Bundahišn heißt es 29, 12 nach West[1]): *Aîrân vêg is in the direction of Âtaro-pâtakân* oder nach Darmesteter[2]): *l'Irân Vêj est à côté de l'Adarbaijân*[3]).

Auch die übrigen muhammedanischen Quellen verlegen fast sämtlich den Geburtsort Zaraθuštrō's in diese Gegend. Allerdings Tabari (gest. 923) und nach ihm Ibn al-Athir (im 13. Jahrhundert) sowie Majdī[4]) lassen ihn aus Palästina stammen; aber das ist natürlich eine ganz unglaubwürdige Angabe. Und auch die anderen muhammedanischen Schriftsteller sind zu spät, als daß sie eine selbständige Bedeutung beanspruchen könnten; sie zeigen nur, daß man auch um diese Zeit im allgemeinen keine andere Tradition über die Heimat Zaraθuštrō's hatte.

Erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts schreibt der Verfasser des Dabistān nach der Übersetzung von Shea und Troyer[5]): *it is generally reported that Zardusht was of Ādarbaijān or Tabrīz; but those who are not Beh-dīnians or 'true believers', assert, and the writer of this work has also heard from the Mobed Torru of Busāwāri, in Gujarat, that the birthplace and distinguished ancestors of the prophet belong to the city of Raī.* Hier wird also Raī von Ādarbaijān unterschieden; wenn daher auch Ragh in einer noch zu erwähnenden Stelle zu Atūr-pātakan gerechnet wird und dieses sich danach früher weiter nach Osten erstreckt haben könnte als jetzt die Provinz Aderbaidschan, so gehörte zu dieser Raī doch im 17. Jahrhundert nicht mehr; es ist mithin hier wenigstens nicht an eine weiter westlich gelegene Stadt dieses Namens zu denken,

[1]) a. a. O. I, 120. [2]) a. a. O. II (AMG XXII, 1892), 5, 4.

[3]) Vgl. auch Jackson a. a. O. 196, Geldner, Awesta-Literatur, GrIrPh II, 38; dagegen freilich Geiger, Geographie von Iran, ebd. 389, Spiegel, Über das Vaterland u. Zeitalter des Awesta, ZDMG 1887, 289, Bartholomae a. a. O. 1314, Gray, *Abode of the Blest (Persian)*, ERE II, 1909, 702a, Reichelt a. a. O. 97f. Der Beweis, den Tiele aus der Bezeichnung A.'s als des Landes der guten *dāityā* führt, ist nicht zwingend; andres lehnt er selbst ab.

[4]) Vgl. Jackson a. a. O. 198f. 199f. 220, auch die Angabe des Gregor Bar'Ebbraya ebd. 201. [5]) Vgl. ebd. 202.

sondern an diejenige, deren Ruinen noch jetzt in der Nähe von Teheran zu sehen sind. Aber nun fragt es sich, ob diese Anschauung über Zaraθuštrō's Heimat auch früher schon nachzuweisen ist; und in der Tat glaubt Jackson dazu imstande zu sein.

Von Zāt-sparam wird nämlich (I, 16, 11f.) das Sprichwort, das, wohl aber in einem anderen Sinn[1]), auch im Dinkard (VII, 2, 51. 3, 19. 39) vorkommt: selbst wenn Râgh und Notar hier zusammen ankommen sollten — damit erklärt, daß Zaratûst von Râgh, und Vistâsp von Nôdar ausging. Aber das ist erst eine spätere Deutung; wie steht es also mit dem Awesta selbst?

Die verhältnismäßig deutlichste Stelle in ihm. Y. 19, 18, lautet: „Welches (sind) die Ratavō? Der des Hauses, der Gemeinde, des Gaus, des Landes (und) fünftens Zaraθuštrō: bei den anderen Ländern außer dem zaraθuštrischen Raγa; das zaraθuštrische Raγa (hat nur) vier Ratavō. Welches (sind) die Ratavō dieses (Landes)? Der des Hauses und der Gemeinde und des Gaus (und) viertens Zaraθuštrō." D. h. wie Jackson[2]) umschreibt: *in the papal see of Raghā ... the temporal power (Dāhyuma) and the spiritual lordship (Zarathushtra) are united in the one person.* Die Pehlevi-Übersetzung zu dieser Stelle spricht von Ragha als Zaraθuštrō's eigenem Distrikt; auch die Sanskritübersetzung des Yasna von Neriosengh erklärt die Stelle damit, daß Raγa das Dorf des Zaraθuštrō gewesen sei[3]). Aber daß dieser wirklich dort geboren war, ist damit noch nicht gesagt[4]).

Und noch weniger mit dem Wort Vd. 1, 15: „als den zwölftbesten der Orte und Stätten schuf ich, der Ahuro Mazdâ *raγąm θrizantūm*"; denn wenn das auch in der Pehlevi-Übersetzung und im großen Bundahišn[5]) damit erklärt wird, daß dort die drei Klassen der Priester, Krieger und Arbeiter gut organisiert waren, und Darmesteter und Jackson danach übersetzen: Ragha mit den drei Rassen, so geben doch Bartholomae und

[1]) Vgl. West a. a. O. V, 29, 3. [2]) a. a. O. 203.
[3]) Vgl. ebd. 203f. — Über ihre Entstehungszeit vgl. Darmesteter a. a. O. I, CXIIf. [4]) So tatsächlich auch Justi a. a. O. 260.
[5]) Vgl. Darmesteter a. a. O. II, 13, 34.

Wolff *θrizantūm* vielmehr mit: drei Gaue umfassend wieder und bezeichnet ersterer die andere Erklärung als allzu künstlich. Ja selbst wenn die ersterwähnte Übersetzung richtig wäre, so läge darin noch nicht, daß Zaraθuštrō in Raγa geboren war. Und ebensowenig in der Glosse dazu. Denn der Sinn von *vaēdhaŋho nōit uzōiš* ist überhaupt undeutlich; wenigstens übersetzt Darmesteter[1]): *de connaissance, non d'amour* und schließt daraus *que Ragha ... connaît la vérité, mais y reste froide,* während dagegen Jackson[2]) übersetzt: *of the faith, not of heresy,* und annimmt, *that this Jerusalem ... the city which had stoned the prophet, at last received and blessed him that came in the name of Ormazd.* Mindestens das Wort *uzōiš* wird also geradezu entgegengesetzt erklärt, und als Heimat Zaraθuštrō's läßt sich Raγa aus der Glosse in keinem Fall erweisen. Ja, wenn es von Raγa schon im awestischen Texte heißt: ihm schuf als Landplage der vielverderbliche Aŋrō Mainyuš die böse und übergroße Zweifelsucht, so wurde etwas Ähnliches V. 7 auch von Nisāγa ausgesagt.

Oder läßt sich doch jener Schluß über den Geburtsort Zaraθuštrō's schon aus einer Gāθāstelle, nämlich Y. 53, 9 ziehen, wo es heißt: *toi narəpiš raǰiš aēšasā dəǰit.arətā pəšō.tanvō?* Hier hat allerdings zuerst Geldner[3]) *raǰi* als Adjektiv von Raγa, also als raghisch, Raghier gedeutet und deren Verfluchung unter der Voraussetzung, daß Zaraθuštrō in Raγa geboren sei und später in Baktrien gelebt habe, so erklärt, daß auch er in seiner Heimat die Erfahrung machen mußte, ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ. Auch Jackson[4]) findet in der Stelle *the reminiscence of an imprecation against the Raghians, the generation of vipers that shall not escape damnation. This Capernaum, though now exalted, shall be thrust down to hell.* Aber beide geben zu, daß die Stelle dunkel ist; ja sie kann in der Weise, wie das Geldner versucht, nur erklärt werden, wenn das, worauf es hier ankommt, daß nämlich Zaraθuštrō in Raγa geboren war, bereits vorausgesetzt wird. Und auch

[1]) Ebd. III, 35. [2]) a. a. O. 229. 230. 231f.

[3]) Zur Erklärung des Avestâ, Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung 1885, 202f.

[4]) *Where was Zoroaster's Native Place?* JAOS 1893, 229.

die ganze Deutung von *raji* bestreiten Darmesteter[1]), Bartholomae[2]), Reichelt[3]) und Moulton[4]), die vielmehr übersetzen: *ils te diminuent et t'affligent, criminels désireux de détruire le bien,* sie, die darauf ausgehen, die Würdigen herabzusetzen, die Mißächter des heiligen Rechts, die ihren Leib verwirkt haben, *they who (that) set out (set) to degrade (contemn) the worthy, who despise the Holy law (despising righteousness), who have forfeited (forfeiting) their bodies (own body).* Ja selbst wenn Raγa als die Heimat Zaraθuštrō's anzusehen wäre, so würden wir uns doch immer noch in Westiran befinden, für das nun im allgemeinen auch noch andere Gründe geltend gemacht werden.

So zunächst der Familienname Zaraθuštrō's, Spitama, der sonst am frühesten in Medien nachzuweisen ist: der Schwiegersohn des Astyages hieß nach Ktesias (bei Phot., *bibl.* 81) so und sein Sohn wieder Spitakes, was Justi für eine Koseform davon erklärt. Allerdings begegnet uns später, nämlich bei Arrian (*anab.* VII, 4, 6), auch ein Baktrier Spitamenes[5]); aber das ist eben später und läßt sich mit Spiegel[6]) so erklären, „daß er der Familie des Propheten angehörte, die sich in ähnlicher Weise wie später die Familie Muhammeds in die verschiedensten Gegenden verbreitet haben wird."

Justi[7]) schließt auf den westiranischen Ursprung Zaraθuštrō's wohl auch daraus, daß sich von den drei heiligsten Feuern des Zaraθuštrismus keines in Baktrien befand, „sondern das Adhar churra oder Farnbag in Persis (Istachr), und das Adhar Burzin Mithr in Chorasan auf dem Berge Raiwant bei Nischapur; dieses Feuer ward erst von der Zarathustralegende nach Balch verlegt, und noch Firdusi (Dakiki) läßt es in Kischmer bei Turschiz in Chorasan brennen." Jackson macht demgegenüber darauf aufmerksam, daß nach Bd. 17, 6 das

---

[1]) a. a. O. II, 348.

[2]) a. a. O. 34, Die Gatha's des Avesta 1905, 118.

[3]) a. a. O. 207. [4]) a. a. O. 389f.

[5]) Auch der vorher (III, 28, 10) mit Oxyartes zusammen genannte Spitamenes könnte von dort stammen.

[6]) Vistâspa oder Hystaspes und das Reich von Baktra, Histor. Zeitschr. 1880, 8. [7]) a. a. O. 257.

Feuer Farnbag (denn das ist unter Frôbak, Frôbâk, Frôbâg, Frôbŏ, Frôbâ zu verstehen) nach dem Berge Rôshan versetzt worden sei; aber dazu bemerkt wieder Darmesteter[1]): *on met ... le mont Rôshan dans le pays de Kâbûl d'après une lecture du texte publié: le Grand Bundahish la met dans un pays dont le nom est aussi incertain, mais semble être Kârîkân matâ, 'le pays de Kârîkân'; le pehlevi Kârîkân serait en persan Kâryân; or Kâryân est précisément le nom d'une ville de Perse, célèbre jadis par un feu sacré qui, disait on, était le feu de Jemshîd transporté du Khvârizm.* Ja selbst wenn später in Kabul ein heiliges Feuer vorhanden gewesen wäre[2]), so handelt es sich eben wieder um eine spätere Zeit; es bleibt also dabei, daß früher nur im Westen heilige Feuer existierten und daß deshalb auch Zaraθuštrō wahrscheinlich von dort stammen dürfte.

Wenn Jackson weiterhin meint, Justi schließe auch aus der religiösen Intoleranz der Gāθā und weil die Magier zur Zeit der Sassaniden ebenfalls fanatisch gewesen wären, ja weil auch die Assassinen aus Atropatene stammten, auf die gleiche Heimat Zaraθuštrō's, so ist das wohl doch nicht dessen Meinung. Er schildert hier nur unter Vergleichung dieser späteren Verhältnisse, wie Vištāspo die Lehre des Propheten verbreitet haben mag, aber er will nicht beweisen, daß dieser aus derselben Gegend stamme. Und nähme Justi das doch an, so würde die Begründung, die er dann hier versuchte, allerdings nicht einleuchten; denn Fanatismus findet sich natürlich auch anderwärts, als gerade nur in Atropatene oder auch Persien überhaupt.

Noch weniger geht es endlich an, mit de Harlez die Heimat Zaraθuštrō's deshalb in Persien zu suchen, weil die zaraθuštrische Totenbestattung sonst in Hyrkanien und Kaspien nachzuweisen wäre. Denn einmal fand sich diese Sitte nach Strabo (*geogr.* XI, 11, 3) gerade auch bei den Baktriern[3]) und nach Diodor (*bibl. hist.* XVII, 105, 2) bei den Oriten, außerdem kommt sie bis heute in Tibet und an der Nordgrenze von Indien, bei den Samojeden und Kamdschadalen sowie in Afrika

[1]) a. a. O. I, 154. [2]) Vgl. auch Spiegel a. a. O. 21.

[3]) Vielleicht bezieht sich auf sie auch die Notiz Aelian. *an. hist.* X, 22, wo Hercher Βακκαῖοι liest.

und auf Hawai vor[1]); dann aber fragt es sich noch, ob sie wirklich bereits von Zaraθuštrō empfohlen wurde. Ich kann auf diese Frage hier nicht eingehen; jedenfalls läßt sich seine westiranische Herkunft auf diese Weise nicht sicherstellen[2]).

Als sicher wäre sie anzunehmen, wenn Zaraθuštrō auch später nicht nach Baktrien gekommen wäre; denn daß er dort nur geboren worden sei, nimmt, soweit ich sehe, bloß Hommel an. Aber vorläufig wird noch vielfach behauptet, daß er dort nicht nur später gelebt, sondern auch das Licht der Welt erblickt habe. Und so wird es bereits zu verstehen sein, wenn ihn die Griechen und Römer vielfach einen Baktrier nennen.

Nicht alle tun das: der Scholiast zu dem ersten Alkibiades 122 A sagt, nach den einen sei Zoroastres ein Grieche, nach den andern gehöre er zu denen oder sei er ein Kind derer, die von dem Festland jenseits des großen Meeres aufgebrochen seien; aber das ist, wie sie auch entstanden sein mag[3]), jedenfalls eine ganz unglaubwürdige Angabe.

Plinius bezeichnet (*hist. nat.* XXX 1, [2,] 8) den andern Zoroaster, von dem wir bereits hörten, als von der Prokonnesos (der Insel Marmara im Marmarameer) stammend; und wenngleich dieser Zoroaster von dem Begründer der Magie unterschieden wird, so ist er doch ursprünglich mit ihm identisch. Die merkwürdige Angabe über seine Herkunft aber hat Windischmann durch Verweisung auf den von dort stammenden Aristeas erklärt, der nach Strabo (*geogr.* XIII, 1, 16) der Dichter der arimaspischen Epen und, wenn irgend einer, ein Zauberer war: so konnte dieselbe Herkunft leicht auch Zoroaster zugeschrieben werden.

Rätselhafter ist es, daß schon der Epikureer Kolotes im

---

[1]) Vgl. Justi a. a. O. 66, Tiele a. a. O. 345f., de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme* 1909, 330, Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe II, 1909, 418. 431f., Sven Hedin, Transhimalaya I, 1909, 335, Crooke u. Soederblom, *Death and Disposal of the Dead (Indian, non Aryan* und *Parsi)*, ERE IV, 1911, 481f. 504f.

[2]) Ed. Meyer, *Enc. Brit.*[11] XXI, 205 schließt aus der persischen Totenbestattung vielmehr auf ostiranischen Ursprung des Religionssystems; aber das geht ebensowenig an.

[3]) Eine nicht sehr wahrscheinliche Vermutung darüber s. bei Windischmann a. a. O. 275, 1.

dritten Jahrhundert (bei Proklos, *comm. in remp. Plat.* II, 109) und dann Clemens Alexandrinus (*strom.* V, 14. 103, 2ff.), bez. die von ihm erwähnte, Zoroastres in den Mund gelegte Schrift diesen in dem bei Platon (*resp.* X, 614 B) erwähnten Pamphylier Ἤρ τοῦ Ἀρμενίου, ὃς ποτε ἐν πολέμῳ τελευτήσας, ἀναιρεθέντων δεκαταίων τῶν νεκρῶν ἤδη διεφθαρμένων, ὑγιὴς μὲν ἀνηρέθη, κομισθεὶς δ' οἴκαδε μέλλων θάπτεσθαι δωδεκαταῖος ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενος ἀνεβίω, ἀναβιοὺς δ' ἔλεγεν ἃ ἐκεῖ ἴδοι, gesehen haben. Lagarde wollte, auf die Gefahr hin, sich lächerlich zu machen, in Ἀρμένιος Aŋrō Mainyuš erkennen, der einmal irgendwo eine andere Rolle gespielt habe[1]) als in den baktrischen Büchern, und die über den Sohn oder Schüler dieses erzählte Sage später auf Zaraθuštrō, den Jünger Ahurō Mazdā's, übertragen sein lassen. Ja er glaubte, wie übrigens schon Emin, auch den Ἤρ oder Ἤρος Platons in dem ערא oder ארא Mar Iba's und dem armenischen König Aṛay bei Mose von Khorene (Geschichte von Armenien I, 15) wiederfinden zu können, von dem dieser erzählt, Semiramis habe die Leiche des von ihr geliebten und im Kampfe gefallenen Aṛay in eine große Grube geworfen und durch einen ihrer Buhlen aussprengen lassen, die Götter hätten den Aṛay geleckt, so daß er wieder lebendig geworden sei und die Königin an ihm ihre Lust habe büßen können. Auch Langlois, Marquart[2]), Gelzer[3]) und neuerdings wieder Eisler haben sich in demselben Sinne ausgesprochen, und Gelzer hat zugleich, glücklicher als Lagarde, die Bezeichnung Er's als Sohnes des Armeniers damit erklärt, daß die Armenier Aram, den ἥρως ἐπώνυμος der Aramäer, auch zu ihrem Nationalheros gemacht hätten. So erledigt sich der Versuch Lagarde's, die Identifizierung Er's mit Zoroastres zu erklären, und ebenso die Vermutung Windischmann's, er habe als Zoroastrianer gegolten und sich selbst Zarathustris genannt, woraus dann die Späteren Zoroaster

[1]) So später auch Tiele a. a. O. 206, 2 und neuerdings Legge, *The Lion-headed God of the Mithraic Mysteries*, PSBA 1912, 125ff.. Die Äußerung Aŋrō Mainyuš' zu Zaraθuštrō Vd. 19, 6: von (deiner) Mutter ward ich angerufen — scheint noch nicht so verwertet worden zu sein.

[2]) Die Assyriaka des Ktesias, Philologus, Suppl. VI, 1891—93, 658, Beiträge zur Geschichte u. Sage von Iran, ZDMG 1895, 658f.

[3]) Berichte über die Verhandlungen der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-hist. Kl. 1896, 130.

selbst gemacht hätten. Man wird nur entweder mit Cumont, Bousset[1]) und Eisler annehmen können, daß das Geschick Er's in der Tat zaraθuštrischen Anschauungen nachgebildet war oder daß Er wegen der Ähnlichkeit seines Geschicks mit der Erwartung der Zaraθuštrier mit Zaraθuštrō selbst gleichgesetzt worden ist; wenn bei Arnobius (*adv. nat.* I, 52) mit Reifferscheid *Armenius Zostriani nepos et familiaris Pamphylus Cyri* oder mit Cotelier *Armenii filius Zostriani nepos et familiaris Pamphylus Her* oder mit Windischmann *Armenii filius Zoroastris nepos et familia Pamphylus Herus* zu lesen ist[2]), so wäre dieser oder sein Vater Armenius anderwärts nur zum Enkel Zaraθuštrō's gemacht worden.

Verständlicher ist es wieder, wenn Pseudoclemens (*hom.* IX, 4, vgl. *rec.* I, 30)[3]) den Zoroaster mit Nimrod, und Prokopios von Gaza (*comm. in gen.* 11), weil er Epiphanios (*adv. haer.* I, 1, 6) mißversteht, mit Assur, Gregorius von Tour (*hist. Franc.* I, 6), Hugo von St. Victor (*adnot. elucid. in Pentat. ed. Migne* 49) und Petrus Comestor (*hist. schol. lib. genes.* 39) mit Ham identifizieren. Denn auch schon Aristoxenos und Diodoros von Eretria (bei Hippol., *refut.* I, 2, 12), sowie Porphyrios (*vita Pyth.* 12) machen Zaratas oder Zaratos, bez. Zabratos oder Zarbatos, den angeblichen Lehrer des Pythagoras, zum Chaldäer (vgl. auch Suidas s. v. Ζωρομάσδρης), Clemens Alexandrinus (*strom.* I, 15, 70) und Kyrillos (*adv. Jul.* III, 87. IV, 133) zum Assyrer, während nach den *Theologumena arithmetica* (*ed. Ast* 43) Nikomachos von Gerasa Zoroastres mit den angesehensten Babyloniern, Lydus (*de mens.* 2, 3) mit den Chal-

---

[1]) Die Himmelreise der Seele, AR 1901, 250f.

[2]) Gegen die Konjektur *Hosthanis* für *Zoastriani* vgl. C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache 1892, 615, über die event. Bezeichnung des Armenius als *familiaris Cyri* Kroll a. a. O. 353, der aber in der Annahme von drei Trägern des Namens Zoroaster bei Arnobius ebenso unrecht haben dürfte wie in der Zurückführung der Stellen bei Clemens und Proklos auf die wohl bei diesem erwähnte, aber für sich rätselhafte Fälschung.

[3]) Wenn IV, 27 Zoroaster mit Mizraim identifiziert wird, so ist das ein Mißverständnis der Quelle, das wieder auf das *Chronicon Paschale* (I, 49f.) und die *Historia Brittonum* des Nennius (Mommsen, *Chronica minora saec.* IV. V. VI. VII. *vol.* III, 151) eingewirkt haben dürfte; vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907, 144. 370.

däern zusammenstellt. Das hat nämlich bereits Bousset[1]) daraus erklärt, „daß zu einer gewissen Zeit, als jene Nachrichten entstanden, die Religion der Perser in ihrer zarathustrischen Form weit nach Westen in das Gebiet Babylons und Assyriens, d. h. des mesopotamischen Tieflandes, vorgedrungen war und dort eine herrschende Rolle spielte." Speziell Nimrod war später, wie Bereschit rabba 38 zeigt, als Feueranbeter und Zauberer aufgefaßt worden; so konnte Zaraθuštrō auch mit ihm (und weiterhin mit Assur und Ham) identifiziert werden.

Dagegen Clemens Alexandrinus (*strom.* I, 15. 69, 6) und Origenes (*c. Cels.* I, 16), sowie ein Papyrus des dritten oder vierten Jahrhunderts[2]) nennen Zoroastres einen Perser, Clemens an einer andern Stelle (*strom.* I, 21. 133, 2), ebenso wie Plinius (*hist. nat.* XXX, 1, [2,] 5) den Zaratus, vielmehr einen Meder und Suidas (s. v. Ζωροάστρης) einen Persomeder. Auch wenn das *Chronicon Paschale* (*ed. Migne* 149) sowie Michael Glykas (*ann.* II, 253) ihn als den berühmten Astronomen der Perser bezeichnen, so werden sie damit zugleich sagen wollen, daß er unter ihnen geboren sei — freilich mögen sie und schon die früheren dabei Persien in einem weiteren Sinne verstanden haben.

Aber diesen Nachrichten stehen nun eben andere gegenüber, die Zaraθuštrō als Baktrier bezeichnen. Dabei lassen ihn freilich Ephiphanios (*adv. haer.* I, 1, 6) und Prokopios von Gaza (*comm. in gen.* 11) erst aus dem Westen — Epiphanios identifiziert ihn ja mit Nimrod, Prokopios mit Assur — nach Baktrien kommen, indes die anderen Schriftsteller, die ihn dorthin versetzen, nämlich Berossos (bei Mose von Khorene I, 5), Kephalion (bei Euseb., *chron. ed. Karst* 90, 1 = Georg. Sync., *chron. ed. Dindorf* I, 315), Theon (*progymn.* 9), Justinus (*epit. Trog. Pomp.* I, 1, 9), Arnobius (*adv. nat.* I, 5), Eusebius (*praep. ev.* X, 9, 10), Ammianus Marcellinus (*res gestae* XXIII, 6, 32), Orosius (*hist.* I, 4) und Isidorus Hispalensis (*etymolog.* VIII, 9, *chronic.* 12) lassen ihn wohl da auch geboren werden. Und doch stammt das eben überall dort, wo Zoroastres zugleich

[1]) ebd. 376f. [2]) Vgl. Gray a. a. O. 312.

als König bezeichnet oder wenigstens angesehen wird, aus jener mißverstandenen Stelle des Ktesias (bei Diod., *bibl. hist.* II, 6, 2ff.); nur wenn Ammianus Marcellinus sowie Epiphanios und Prokopios ihn lediglich als Zauberer und dergleichen bezeichnen, so könnten sie für ihre Angabe über seine Nationalität auch noch den andern Grund haben, daß zwar nicht Zaraθuštrō's Heimat — denn über sie sprechen sich wenigstens die zuletzt genannten beiden anders aus —, wohl aber seine spätere Wirkungsstätte in Baktrien gesucht wurde. Wie steht es also mit den Nachrichten über diese?

Während die Heimat Zaraθuštrō's trotz der eben besprochenen griechischen und lateinischen Nachrichten gegenwärtig kaum von jemand in Baktrien gesucht wird, lassen ihn auch jetzt noch manche später dort wirken: so Modi, Geiger, Oldenberg, Mills, Ed. Meyer, Stübe, H. G. Rawlinson, Moulton, Moore, von Schröder. Auch Jackson hält das für möglich; dagegen Justi, Bartholomae, Lehmann [1]) und Reichelt denken Zaraθuštrō auch später nur in Iran, wenngleich vielleicht im Osten davon, tätig.

Sie berufen sich dafür zunächst auf die Stelle Yt. 5, 108, nach der Vištāspō *pasne* oder vielmehr *pašne āpəm fragdānaom*, also nicht *derrière*, wie Darmesteter [2]), oder *on the farther side*, wie Jackson [3]) will, sondern, wie auch Bartholomae und Wolff übersetzen: angesichts des Wassers Frazdanuš (Reichelt [4]): *before the lake Fr.*) geopfert habe. Allerdings wird der See Frazdān Bd. 22, 5 und sonst (auch noch von Bartholomae und Reichelt) nach Sagastân oder Seistan verlegt; aber zuerst Lagarde [5]) hat vielmehr an den armenischen Fluß Hrazdan gedacht, und dazu paßt die andere Beschreibung jenes Opfers des Vištāspō, die wir Yt. 9, 29. 17, 49. 61 finden. Danach hat nämlich dieses Opfer — denn es handelt sich ursprünglich wohl um dasselbe — vielmehr angesichts des Wassers Dāityā stattgefunden, ja hier opfert 5, 112 auch Vištāspo's Bruder Zairivairiš. Die Dāityā aber fließt nach V. 104 und Vd. 1, 2

[1]) Bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte [3] II, 1905, 172.

[2]) a. a. O. II, 392. [3]) *Zoroaster* 210, [4]) a. a. O. 108.

[5]) Beiträge zur baktrischen Lexikographie 1868, 28.

in Airyana Vaējō — mag sie auch im einzelnen mit dem Kur, Aras, Kizel Uzen oder Safēd Rūd zu identifizieren sein. Darmesteter[1]) meint zwar unter Jackson's Beifall: *la présence de Vîshtâspa sur la Dâitya peut être un souvenir de l'origine médique du héros, ou tenir simplement au fait que la Dâitya est la rivière sainte par excellence, consacrée par la naissance de Zoroastre et de la religion: Vîshtâsp sacrifie aux bords de la Dâitya comme un roi de France pourrait sacrifier à Jérusalem;* indes wahrscheinlicher ist es nach den Stellen aus Yt. 5 doch wohl, daß er wirklich in dieser Gegend gelebt hat.

Denn dasselbe gilt wohl von seinem Hauptgegner Arəjataspō. Wird dieser nämlich Yt. 9, 30. 17, 50. 19, 87 als Hyaonit bezeichnet, so sind die damit wohl identischen *Chionitae,* die Ammianus Marcellinus (*res gestae* XVI, 9, 4. XVII, 5, 1) mit den *Euseni* oder *Gelani* zusammen nennt, wahrscheinlich westlich vom kaspischen Meer zu suchen. Ja dafür könnte, wenn Yt. 9, 31. 17, 51 mit den Hyaoniten die Varəδakanō zusammengestellt würden, auch angeführt werden, daß die *Vertae,* denen jene dann entsprechen könnten, bei Ammianus Marcellinus, wenngleich nur in der Schilderung einer Truppenverteilung (XIX, 2, 3), mit den *Chionitae* zusammengestellt werden. Indes Bartholomae und Wolff finden die Varəδakanō überhaupt nicht an diesen Stellen; sie übersetzen die Worte: *uta azəm fraourvaēsayēni humaya varəδakanąmča* (oder wie sie lesen: *vārəiδkanąm*) *hyaonya hača daiṅhāvō* vielmehr: daß ich wieder heimbringe samt der Humayā die Vāriδkanā aus dem Lande der Hyaoniten, und ersterer[2]) bemerkt dazu: „ich beziehe den Satz auf die ZDMG 36, 584 erwähnte Erzählung des Šāhnāma." Hier aber sagt er: „nach Firdusi raubt Ardžasp zwei Töchter des Guštāsp, die später Isfendiār, Guštāsp's Sohn, wiederbringt, sie heißen bei Firdusi Humai und Behāferid."

So wird auf diesen Beweis für ein westiranisches Reich Vištāspō's zu verzichten sein, und auch den andern, früher angeführten Aussagen stehen andere gegenüber, die jenen und Zaraθuštrō selbst vielmehr in Baktrien und speziell in Balkh wohnend denken sollen.

[1]) a. a. O. III, LXXXIII.

[2]) Altiranisches Wörterbuch 1834.

Man rechnet zu ihnen schon die Stelle Y. 46, 1, die DARMESTETER[1]) übersetzt: *vers quelle terre me tournerai-je? Où irai-je porter ma prière?* und BARTHOLOMAE[2]): in welches Land, um zu entfliehen, wohin, um zu entfliehen, soll ich gehen? Aber darin liegt doch offenbar nicht, daß Zaraθuštrō gerade nach Baktrien ausgewandert sei, ja nicht einmal, daß er überhaupt seine Heimat plötzlich verlassen habe. Daß sein späterer Aufenthaltsort Baktrien gewesen sei, folgt auch nicht aus der Geographie des Awesta; denn wenngleich dieses mehr nach Osten gravitiert, so kann es doch als Ganzes sehr wohl anderswo entstanden sein als an der Wirkungsstätte Zaraθuštrō's. Und ebenso wenig braucht Vištāspō deshalb in Baktrien geherrscht zu haben, weil nach Yt. 19, 66ff. seine Dynastie (nicht von dort, sondern) aus Seistan stammte. Erst die späteren muhammedanischen Schriftsteller und Firdusi versetzen ja Vištāspō's Vorfahren und ihn selbst nach Balkh, aber sie berichten zugleich so Unmögliches über ihn, daß schon deshalb auch auf jene Angaben kein Verlaß ist. So betrachtet Tabâri Nebukadnezar und Cyrus als Generäle unter Lohrasp und Vistāsp, Firdusi läßt letzteren in seiner Jugend an den Hof des römischen Kaisers gehen usw. Oder findet sich jene Tradition nun auch in älteren Quellen, so daß sie doch mehr Beachtung verdient?

Unter den Münzen des Kanerkes oder Kaniška[3]) haben wir eine, die auf dem Revers eine bärtige Gottheit in Ärmeltunika, in der rechten Hand einen Kranz haltend und vor einem Pferde stehend, zeigt, mit der Legende: ΑΡΟΟΑCΠΟ[4]). JACKSON und noch TOMASCHEK[5]) wollen statt dessen ΑΡ., DARMESTETER ΔΡ. lesen (und die Gottheit trotz ihres männlichen Geschlechts auf die Drvāspa deuten); aber angesichts der Ab-

[1]) a. a. O. I, 301. [2]) Die Gatha's 75.

[3]) Über die Frage nach seiner Zeit vgl. außer WINTERNITZ, Geschichte der indischen Literatur I, 1908, 437. II, 1, 1913, 202, 1 neuestens KENNEDY, *The Secret of Kanishka*, JRAS 1912, 665ff. 971ff., sowie LÜDERS, Epigraphische Beiträge, SAB 1912, 830f. u. JOHNSTON, *Buddhist China* 1913, 28. 1.

[4]) Vgl. GARDNER *and* POOLE, *The Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India* 1886, 130.

[5]) Baktrianoi, RE² II, 1896, 2813.

bildung der Münze bei Garder und Poolen kann an der Richtigkeit der erstangeführten Lesart kein Zweifel mehr bestehen. Ferner ist dieses Lrwaspo wohl aus Aurvataspō entstanden, und doch wird dabei nun nicht mit Jackson und Tomaschek an den Vater Vištāspō's zu denken sein, der zum Heros geworden wäre — denn davon wissen wir sonst schlechterdings nichts —, sondern mit Hoffmann[1]) und Stein[2]) an Apąm Napå, der jenen Beinamen (schnelle Rosse besitzend) hatte. Wenn Darmesteter[3]) dagegen einwendet: *dans le Panthéon de Kanishka les dieux se présentent sous la forme qu'ils ont dans le Parsisme, et le Parsisme connaît Apãm Napât sous le nom de Bôrj* — so schließt das doch nicht aus, daß er anderwärts unter jenem Namen verehrt wurde. Daß man schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert Lorasp und dann wohl auch Vištāsp nach Baktrien versetzt hätte, läßt sich also aus diesen Münzen nicht schließen.

Wohl aber würden die schon oben erwähnten griechischen Nachrichten, die Zaraθuštrō als Baktrier bezeichnen, ohne ihn doch zugleich als König auszugeben, und die also nicht (oder wenigstens nicht nur) auf jene mißverstandene Stelle bei Ktesias zurückzugehen brauchen, sondern auch noch von einer andern Tradition abhängig sein könnten, in dem letzteren Falle beweisen, daß eine solche Tradition wenigstens in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts (in ihr schrieb Ammianus Marcellinus) vorhanden war. Indes auch das würde nichts beweisen, denn die Tradition könnte natürlich erst im Zusammenhang mit dem Vordringen des Parsismus nach Osten entstanden sein. Freilich daß es vor den Achämeniden kein baktrisches Reich gegeben zu haben scheint, darf man für diese Annahme nicht geltend machen; denn Vištaspō braucht nur über einen Teil des Landes geherrscht zu haben. Wohl aber haben wir schon aus dem Ende des vierten vorchristlichen Jahrhunderts eine griechische Nachricht, die ihn vielmehr nach Medien versetzt.

---

[1]) Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlands VII, 3, 1880, 150.

[2]) *Zoroastrian Deities on Indo-scythian Coins, Babyl. and Or. Rec.* 1887, 157 ff., *Ind. Antiquary* 1888, 91. [3]) a. a. O. II, 432.

Das ist die von Chares von Mitylene (bei Athen., *dipnos.* XIII, 35) überlieferte Geschichte von Hystaspes oder vielmehr seinem jüngeren Bruder Zariadres. Denn unter diesem Hystaspes muß schon deshalb, weil er einen Bruder Zariadres (oder vielleicht Zariares) — im Awesta Zairivairiš genannt — hat, der Gönner Zaraθuštrō's verstanden werden; auch wird von Firdusi fast dasselbe, wie hier von Zariadres, von Guštāsp erzählt. Und von den beiden Brüdern sagt nun eben Chares: ἐκυρίευσεν ... ὁ μὲν Ὑστάσπης Μηδίας καὶ τῆς ὑποκάτω χώρας, ὁ δὲ Ζαριάδρης τῆς ὑπεράνω Κασπίων πυλῶν μέχρι τοῦ Τανάιδος. Hier wird also Hystaspes nach Medien versetzt, und auch sein Bruder nicht etwa in Baktrien, sondern nördlich von Medien gesucht; ihre Ableitung von Aphrodite und Adonis zeigt zwar, daß auf jene Angaben nicht allzu viel Wert zu legen ist, aber als ein Beweis gegen Baktrien als Wohnort des Vištāspō dürfen sie wohl doch verwendet werden[1]).

Endlich kann man vielleicht auch daraus, daß schon in der Mitte des fünften Jahrhunderts, wie wir sahen, Xanthos von Zoroastres weiß, schließen, daß er nach Westiran gehört. Jedenfalls aber wird auf Grund der anderen griechischen Nachrichten in Verbindung mit den awestischen anzunehmen sein, daß Zaraθuštrō nicht nur in Westiran geboren war, sondern auch späterhin dort wirkte.

3. Die näheren Lebensumstände Zaraθuštro's.

Aus dem Awesta erfahren wir bekanntlich über das Leben Zaraθuštrō's im einzelnen nur wenig; es frägt sich also, ob uns hier vielleicht wieder die griechischen und lateinischen Nachrichten weiterhelfen.

Plinius berichtet (*hist. nat.* VII, 16 [15,] 12), Zoroastres habe

[1]) Wenn SCHWARTZ (Chares, RE² III, 2129) die Erzählung nicht iranischen, sondern ionischen Ursprungs nennt, so ist das eben angesichts ihrer Wiederkehr bei Firdusi, sowie der Notiz bei Athenaios: μνημονεύεται ... ὁ ἔρως οὗτος παρὰ τοῖς τὴν Ἀσίαν οἰκοῦσι βαρβάροις καὶ περισσῶς ἔστι ζηλωτὸς κτλ. nicht sehr wahrscheinlich; auch die von demselben weiterhin (c. 36) mitgeteilte Gründungssage von Massalia könnte vielmehr aus Asien stammen; vor allem aber behält die Angabe über die Reiche der beiden Brüder ihren Wert. Vgl. auch neuestens RADERMACHER, Die Gründung von Marseille, RhM 1917, 1ff.

als einziger an demselben Tage, an dem er geboren wurde, gelacht, und sein Hirn habe so gezuckt, daß es die darauf gelegte Hand zurückgestoßen habe: *futurae praesagio scientiae.* Die erstere Nachricht findet sich auch bei Augustin (*de civ. dei* XXI, 14), und da beide von Vorgängern abhängig waren, so wird jener Zug, der uns in einheimischen Quellen erst im Dinkard (V, 2, 5. VII. 3, 2f. 25) und bei Zât-sparam (I, 14, 12f. 16f.) begegnet, schon früher berichtet worden sein. Moulton will ihn auch schon in der (bereits von Crusius [1]) verglichenen) vierten Ekloge Vergils vorausgesetzt finden, und wenn diese endlich mit Geffcken [2]) auf Poseidonios zurückzuführen wäre, so würde man ihn sogar noch einige Jahrzehnte weiter zurückdatieren können. Aber was zunächst diese Geffcken'sche Theorie angeht, so ist sie wohl von Jos. Kroll [3]) widerlegt worden; Moulton selbst wird zwar mit seiner Erklärung des Verses 60 bei Vergil:

incipe, parve puer, risu cognoscere matrem

von dem Lachen des Kindes — mag man nun in V. 62: *cui non risere parentes* oder mit Quintilian (*de instit. or.* IX, 3, 8), Crusius, Birt [4]) und Kurfess [5]): *qui non risere parenti* bez. *parentes* lesen — recht haben [6]); indes daß damit auf Zaraθuštrō angespielt wird, ist nicht sicher. Denn wenn Moulton auch den darauf folgenden Schluß des Gedichtes:

nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est

daraus erklärt, daß nach der späteren Überlieferung Zaraθuštro von Hvōvi keine Kinder gehabt habe und deshalb meint [7]): *it is obvious that Hvovi might just as well be a goddess bride outright and Virgil may very easily have heard the story in this form, which assimilates it to myths of Greece long familiar to him,* so ist das doch wohl keineswegs klar, und ebenso-

[1]) Exkurse zu Virgil, RhM 1896, 551f. 558.

[2]) Die Hirten auf dem Felde, Hermes 1914. 322ff.

[3]) Poseidonios und Vergil, ebd. 1915, 137ff.

[4]) Vergil, *Bucol.* 4, 62: *qui non risere parentes,* BPhW 1918, 186ff.

[5]) Zu Vergil, *Buc.* IV 62, ebd. 760f.

[6]) Vgl. außer dem eben genannten noch Marx, Virgils vierte Ekloge, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1898, 127, Lietzmann, Der Weltheiland, 1909, 5. 44.

[7]) *Early Persian Poetry* 1911, 54 = *Early Zoroastrianism* 92.

wenig läßt sich, wie MOULTON selbst hervorhebt, irgendwie wahrscheinlich machen, daß auch nur die wirklich nachweisbare spätere Legende von Zaraθuštrō und Hvōvi im Westen bekannt gewesen sei. Die beiden Verse sind ja wohl auch ohnedies zu verstehen, entweder einfach in der Weise CORINGTONS[1]): *a child whom the parents do not love can never become a hero or enjoy the rewards of a hero,* oder mit KUKULA[2]) aus dem Vorbild von Theokrits Herakliskos (XXIV), „wo der kleine Held, der schon als Brustkind niemals weinte (αἰὲν ἄδακρυς V. 31), am ersten Tage seines Lebens dem herbeieilenden Vater die erwürgten Schlangen lachend vor die Füße wirft und so das Lachen der geängstigten Eltern und anderen Augenzeugen hervorruft (V. 54—59)", um dann von Juppiter an seinen Tisch gezogen und Hebe zum Gatten gegeben zu werden. Dann aber bedarf es auch zur Erklärung des Vorangehenden nicht der Zaraθuštrō-Geschichte; glaubten die Alten doch, die Kinder pflegten sonst τῇ τεσσερακοστῇ προσλαμβάνειν τὸ

---

[1]) *P. Vergilii Maronis opera* I, 1881, 59; vgl. auch GEFFCKEN a. a. O. 339, 1.

[2]) Römische Säkularpoesie 1911, 64f. Wenig zutreffend ist es dagegen, wenn K. fortfährt: „auf die Beziehung zu Herakles haben übrigens schon die Berner Scholien bei V. 62 deutlich hingewiesen: *nobilibus pueris editis, in atrio domus Junonis Lucinae lectus, Herculi mensa ponebatur*" und in der Anmerkung sagt: „auch die erwürgten Schlangen fehlen nicht bei Vergil (V. 24 *occidet et serpens*) und die Verse 21f. *(ipsae lacte domum referent distenta capellae ubera nec magnos metuent armenta leones)* finden ihr Analogon bei Theokr. XI, 12 πολλάκι καὶ ὄϊες ποτὶ τωὐλίον αὐταὶ ἀπὴνθον und XXIV, 86f. in der Weissagung des Teiresias: ἔσται δὴ τοῦτ' ἄμαρ, ὁπηνίκα νεβρὸν ἐν εὐνᾷ καρχαρόδων σίνεσθαι ἰδὼν λύκος οὐκ ἐθελήσει" — denn dabei handelt es sich um etwas Andres. Eher kann man endlich noch bemerken: „daß Vergil bei der Verherrlichung seines *puer divinus* in der Tat der Vergleich mit Herakles sehr deutlich vorschwebte, zeigt auch das Motiv von der Versetzung des Gefeierten in den Himmel (V. 15ff., vgl. Cic., *de off.* III, 5, 25) und besonders in V. 17 das Wort vom *pacatus orbis*, vom ἐξημερῶσαι γαῖαν (Eurip. *Herc. fur.* 20), das die Griechen seit Pindar (*Isthm.* I, 3, 75; vgl. Verg., *Aen.* VI, 803) als die eigentliche Großtat des Herakles zu preisen gewohnt waren." Daß sich Virgil der von FRIES (Studien zur Odyssee I, 1910, 185ff.) angenommenen palingenetischen Grundbedeutung des Lachens voll bewußt war, bezweifelt K. mit Recht, ja man muß fragen, ob sie auch nur an allen von F. angeführten Stellen (und dazu gehört die Notiz über Zortavastra, wie er sagt) anzunehmen ist.

γελαστικὸν καὶ ἐπιγινώσκειν μητέρα (Keller, *rer. nat. script. min.* 42); ja eben deshalb hat man von Zaraθuštrō erzählt, er habe vielmehr gleich bei der Geburt gelacht. Der von Plinius an zweiter Stelle erzählte, sonst wohl nicht zu belegende und selbstverständlich ebenfalls sagenhafte Zug wird von ihm selbst erklärt.

Wenn derselbe weiterhin (*hist. nat.* XI, 42 [97,] 242) berichtet, Zoroastres habe in der Wüste 20 Jahre lang von Käse gelebt, der so zubereitet war, daß Zoroastres das Altern des Käses nicht merkte — denn so wird man die Worte: *ut vetustatem non sentiret* verstehen müssen —, so bezieht sich das wohl ursprünglich auf die Vorbereitungszeit, die Zoroastres auch nach Dion Chrysostomos (*or.* 36, 40) auf einem Berge zugebracht hätte, während die von Porphyrios (*de antro nymph.* 6) nach Eubulos berichtete Weihung einer Höhle durch Zoroastres den in Höhlen stattfindenden Mithraskult erklären soll. Auch die Nachricht des Scholiasten zu dem ersten Alkibiades (121 E), Zoroastres habe, sieben Jahre alt geworden, geschwiegen — nur so lassen sich die Worte ζ' γενόμενον ἐτῶν σιωπῆσαι übersetzen —, ist vielleicht so zu verstehen, daß Zoroastres von dieser Zeit ab sich auf seinen künftigen Beruf vorbereitet habe — wovon freilich, ebenso wie von seiner eigentümlichen Lebensweise, auch die spätere einheimische Literatur nichts weiß. Moulton scheint den Käse, dessen Altern man nicht merkte, mit dem *zaramaya raoyna,* der Frühlingsbutter *Had. N.* 2, 18, die wohl als Unsterblichkeitsspeise gilt, zusammenbringen zu wollen; aber Käse ist doch etwas anderes als Butter, und Selbstnicht-altern etwas anderes, als anderen die Unsterblichkeit mitteilen oder die Unsterblichen nähren. So wird jene Notiz bei Plinius vielmehr aus der magischen Sitte herstammen, von der wir bei Diogenes Laertios (*de vit. philos., prooem.* 2, 7) hören. Wohl aber hat die Angabe Dions, Zoroastres habe sich auf einen Berg zurückgezogen, wenn auch nicht an Vd. 19, 4 — denn hier ist die Übersetzung: auf dem Hügel des Hauses Pourušaspō's unsicher —, so doch an 22, 19 ihre Parallele und beweist, daß diese Ansicht über den Schauplatz der Zaraθuštrō zuteil gewordenen Offenbarung schon im ersten christlichen Jahrhundert existiert haben muß. Entstanden wird sie, wie

so manche ähnliche Traditionen, in letzter Linie aus der Bergverehrung sein — wenn sie nicht vielleicht auf den Namen des betreffenden Berges zurückgeht. LAGARDE[1]) bemerkt nämlich zu unserer Stelle: „Haft qulzûm V 99 unter *maǧûs* wird berichtet, Zarduscht habe nach der rückkehr von seiner studienreise durch Ägypten, Griechenland und Italien auf dem berge מנוי im gebiete von Silân gelebt und dort das buch *îstâǧ* (korrigiere *abastâǧ* ...) geschrieben. Der Silân liegt nach Saint-Martin I 61 östlich vom see von Urmia. bei Qazwîni (Kosmographie, herausgeg. von WÜSTENFELD) I 163, 11 fehlt also ein pünktchen um dem berge סכלאן in Atropatene seinen wirklichen namen zu verschaffen: wer den artikel des Qazwîni überlegt, wird über die mythologische bedeutsamkeit des gipfels nicht im zweifel sein. nun kennt der Bundehesch 21, 18. 19 einen berg *Zritać* welcher der berg *Manus* ist (unter der zeile steht *Zereḍaz*). jenes מנוי ändere ich danach in מנורי und sehe in diesem den *Manus Zritać*. Das wegfallen der sylbe *tać* darf nicht beunruhigen, denn *Zritać* ist entstanden aus der lesart zweier hss des Zamyâdyascht 1, die durch die pehleviform als alt erwiesen wird: für das von WESTERGAARD in den text gesetzte *Zereḍo* geben jene beiden *zairi daǧô*. Diese lesart wird bestätigt durch die oben angeführte überlieferung bei Dio: goldbrand wird ein ganz passender name für den berg sein, auf welchem Zoroaster seine offenbarungen empfing, ja es scheint denkbar daß eine volksetymologie den Namen *Zṛadaśt* mit jenem *zairidaǧa* in verbindung gebracht hat: *dasta* wäre das regelrechte partizip der wurzel *daz*.“ Sollte das zutreffen, so wäre damit zugleich die ganze Tradition von Zaraθuštro's Berufung auf einem Berge nicht nur, sondern auch von der Entzündung desselben, die Dion weiterhin erwähnt, zu erklären. Aber wahrscheinlicher beruht diese Nachricht, nach der Zaraθuštro aus dem auf den Berg herabstürzenden Feuer unversehrt herausgekommen sei, wenn sie sich doch auch nicht mit MEINERS[2]) aus der Geschichte vom brennenden Busch *ex.* 3, 2f. oder mit WINDISCHMANN aus einer leider nicht

[1]) a. a. O. 171.

[2]) *De Zoroastris vita institutis doctrina et libris, Novi comm. soc. reg. scient.* VIII, 1778, 52.

bezeichneten Stelle des Bundahišn erklären läßt, und die Vorstellung von dem *xvarənō*, an die Bousset[1]) erinnert, ebenso wenig genügt, vielmehr auf einer andern etymologischen Deutung seines Namens. Die pseudoclementinischen Homilien erzählen nämlich (IX, 4f.), Nebrod, mit dem sie Zoroastres ja identifizieren, habe den den Weltlauf bestimmenden Stern des jetzt herrschenden Bösen mit magischen Künsten zwingen wollen, ihm die Weltherrschaft zu geben; der aber, als Herrscher, und da er über den, der ihm Zwang antun wollte, die Obmacht hatte, habe im Zorn das Feuer der Herrschaft auf ihn gegossen, damit er zugleich der Beschwörung entspräche und den, der ihn zuerst gezwungen hatte, strafte. Durch diesen vom Himmel auf die Erde gefallenen Blitz sei der Magier Nebrod getötet und wegen dieses Vorfalls Zoroastres genannt worden διὰ τὸ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' αὐτοῦ ζῶσαν ἐνεχθῆναι ῥοήν. Eine ähnliche Etymologie des Namens liegt wohl auch dem Bericht der Recognitionen (IV, 27) zugrunde: Mesraim, den *gentes, quae tunc erant,* Zoroastres genannt hätten, habe *velut scintillas quasdam ex stellis producere et hominibus ostentare* angefangen, d. h. *scintillae* entspricht dem griechischen ῥοή[2]). Die Recognitionen selbst deuten (c. 28) den Namen Zoroastres anders, nämlich als *vivum sidus* (ζωὸν ἄστρον), und erklären diese Bezeichnung damit, daß jener, obwohl *ab ipso daemone, quem importunius frequentabat, igni succensus* (vgl. auch c. 29), doch von den *stulti homines qui tunc erant* angebetet worden sei; aber auch dabei wird sein Tod durch Feuer vorausgesetzt. Endlich das *Chronicon Paschale* (*ed. Migne* 149), Georgius Hamartolos (Johannes Malalas *ed. Dindorf* I, 18), Suidas (s. v. Ζωροάστρης ἀστρονόμος), Georgios Kedrenos (*hist. comp. ed. Bonn.* I, 29) und Michael Glykas (*ann. ed. Bonn.* 244) machen daraus,

[1]) a. a. O. 147f., Zur Dämonologie der späteren Antike, AR 1915, 162f.

[2]) Daß die hellenistische Astrologie auch sonst Sterne sich aufzulösen zwingen zu können glaubte, zeigt Boll, Aus der Offenbarung Johannis 1914, 49f. Bousset, ThLZ 1915, 274 vergleicht mit der Stelle aus den Homilien *apoc.* 2, 28. Vielleicht liegt ihr auch eine persische Anschauung zu Grunde, vgl. Ananikian, *Armenia (Zoroastrian),* ERE I, 1908, 797: *it was ... a popular belief that a sorcerer could bring the sun or moon down from heaven by witchcraft* (Eznik, *Refutation of Sects* p. 217), *though this does not find a parallel in the extant Zoroastrian writings.*

Zoroastres habe zuerst selbst gewünscht, vom himmlischen Feuer verzehrt zu werden, und habe den Persern gesagt, sie sollten seine Gebeine aufheben — dann würde, so lange sie das täten, die Herrschaft nicht von ihrem Lande weichen —, und das hängt allerdings, ebenso wie die Bemerkung *hom.* IX, 6, die Perser seien, weil sie die Kohlen des vom Himmel gefallenen Feuers bei sich aufbewahrt hätten, der Herrschaft gewürdigt worden, mit der persischen Feuerverehrung und der Lehre von dem *xvarənō* zusammen[1]). Im übrigen aber ist die ganze Tradition durch etymologische Deutung des Namens Zoroastres entstanden, und da dieser Name dem Manne doch schon bei seinen Lebzeiten zukam, wurde die Erklärung gewiß zuerst in der bei Dion erhaltenen (aber selbstverständlich auch unrichtigen) Form gegeben.

Greifen wir überhaupt vom Tode Zaraθuštrō's, von dem eben schon die Rede war, noch einmal zurück, so möchte ich doch diejenigen Stellen, in denen er als Magier bezeichnet oder zu ihnen in Beziehung gesetzt wird, hier beiseite lassen Nur dies sei schon hier erwähnt, daß in dem nach 374 entstandenen ersten Alkibiades (122 A) die μαγεία ἡ Ζωροάστρου zugleich als τοῦ Ὡρομάζου bezeichnet und als θεῶν θεραπεία erklärt wird, daß man also in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Griechenland wußte, daß die Verehrung des Oromazes auf Zoroastres zurückging. Aber auch das kann seiner Bedeutung nach hier nicht völlig gewürdigt werden; daß Agathias (*hist.* II, 24), vielleicht im Anschluß an diese Stelle, von den Persern sagt, sie seien ἐκ τῶν Ζωροάστρου τοῦ Ὀρμάσδεως διδαγμάτων bezaubert worden, ist ja natürlich nichts Besonderes. Wenn Diodoros (*bibl. hist.* I, 94, 2) berichtet, daß Zathraustes vorgebe, der gute Gott offenbare ihm die Gesetze, und Plutarch (*vita Num.* 4), mit Zoroastres, wie mit Zaleukos, Minos, Numa und Lykurgos — man beachte übrigens, daß Zoroastres nach den beiden erstgenannten und vor den beiden letztgenannten aufgeführt wird — habe bei der Regierung von Reichen und Ordnung von Staaten das Daimonion Gemein-

[1]) Auch die von Pausanias von Damaskus (bei Malalas, *Chronogr. ed. Dindorf* 37) mit Bezug auf Perseus erzählte Geschichte erklärt sich aus dem früher von Zaraθuštrō Berichteten.

schaft gepflogen, so lag das, die Richtigkeit der oben gegebenen Erklärung der Stelle bei Dion Chrysostomos vorausgesetzt, auch schon in dieser. Aber durch Diodoros wird die Kenntnis dieses Zuges in Griechenland bereits unter Cäsar und Augustus nachgewiesen; ja wenn wir wüßten, von wem Diodoros an dieser Stelle abhängig ist[1]), könnten wir seine Kunde auch früher schon als bekannt annehmen.

Außerdem bezieht sich auf dieselbe Sache wohl die Hermippos entlehnte Bemerkung des Plinius (*hist. nat.* XXX, 1, [2,] 4), der Lehrer des Zoroastres sei Agonaces oder Aganaces, Agonaeces, Agoneisces, Abonaces, Azonaces gewesen, d. h. es ist darunter in Wahrheit Ahurō Mazdå (wofür vielleicht Ἀγοραμάζδης geschrieben wurde) zu verstehen, und die (freilich mißverstandene) Kunde von diesem Verhältnis Zaraθuštrō's zu Ahurō Mazdå ist damit wenigstens schon am Ende des dritten Jahrhunderts — denn um diese Zeit blühte Hermippos und an einen andern Mann dieses Namens zu denken haben wir keinen Grund[2]) — nachgewiesen. Da sich endlich auf ihn auch Arnobius, *adv. nat.* I, 52, beruft, ist wohl bei ihm statt des von Reifferscheid dargebotenen Textes: *age nunc veniat quaeso per igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo ut assentiamur auctori* mit Heraldus zu lesen: *age nunc veniat quis* (oder vielleicht wirklich *quaeso*) *Agonaces* (oder ähnlich) *magus interiore ab orbe,* während *Zoroastres* ursprünglich zur Erklärung des folgenden *(Bactrianus et ille conveniat, cuius Ctesias res gestas historiarum exponit in primo)* an den

---

[1]) Vgl. Schwartz, Diodor, RE ²V, 1905, 670: „der mit der Königsgeschichte nicht übereinstimmende Exkurs über die ägyptischen Gesetzgeber (I, 94. 95) hat sich bis jetzt auf keinen bestimmten Gewährsmann mit Sicherheit zurückführen lassen."

[2]) Gegen Lagrange a. a. O. 47, 2: *il est fort douteux que cet Hermippus soit l'auteur des livres περὶ μάγων, qu'il faut plutôt attribuer à un Hermippus de Béryte, que Suidas dit avoir été disciple de Philon de Byblos. Ces données sont inconciliables puisque Pline est mort en 79 apr. J. C. et Philon né d'après Suidas en 42 apr. J. C.; mais tout concorderait si cet Hermippus avait été le maître de Philon de Byblos et c'est peut-être son ouvrage qui est cité dans le fragment sur les serpents.* Aber das alles ist sehr kühn und unsicher; vgl. auch Heibges, Hermippos, RE ²VIII, 1, 1912, 846.

Rand geschrieben worden war und dann an falscher Stelle in den Text kam. An einer früher schon erwähnten Stelle (c. 5) hatte nämlich Arnobius den Zoroaster als Baktrier bezeichnet, konnte ihn also wohl hier keinem andern Baktrier, von dem Ktesias berichte, an die Seite stellen. Auch schließt dieses zweite Glied mit einem Nebensatz *(cuius Ctesias res gestas historiarum exponit in primo)*, so daß man dasselbe von dem ersten erwarten könnte, und jedenfalls sind die andern von Windischmann gegebenen Deutungen jenes Satzes in seiner jetzt rezipierten Form weniger einleuchtend — mag man nun bei *ignea zona* mit Salmasius an die libysche glühende Zone oder bei *interior orbis* an den Binnenkreis im Gegensatz zu Baktrien oder auch, wie nachmals Bousset und Kroll, an den inneren magischen Kreis denken, „aus welchem Zoroaster vom brennenden Berg durch Feuer oder über einen Gürtel herüberkommt", oder endlich *interior orbis* auf Griechenland und *ignea zona* auf Atropatene (*Athropaiti* = Herr, *-pata* = Beschützer des Feuers) deuten. Aber sicher ist natürlich auch die hier vertretene Erklärung keineswegs.

Die Angabe des Scholiasten zu dem ersten Alkibiades, daß Zoroastres, nachdem er mit sieben Jahren geschwiegen, dann nach dreißig Zeiten dem König in der ganzen Philosophie vorangegangen sei, ist wohl eine Verwechslung mit der einheimischen Überlieferung, er habe mit dreißig Jahren seine Berufung erlebt, und beweist also, daß diese uns sonst erst im Dinkard (VII, 3, 51. VIII, 14, 3) und von Zāt-sparam (I, 21, 1) bezeugte Tradition schon früher vorhanden war — wieviel früher, können wir nicht sagen, da die einzelnen Scholien nicht auf bestimmte Gewährsmänner zurückgeführt werden; gesammelt sind sie bald nach 529 n. Chr. worden. Geschichtlich braucht die Überlieferung, eben weil sie so nahe lag — dreißig Jahre ist das Alter eines erwachsenen Mannes und daher auch ungefähr dasjenige, in dem Jesus nach Luk. 3, 23 berufen wurde — natürlich auch deshalb noch nicht zu sein. Ja wenn Dion (*or.* 36, 40) zu dem brennenden Berg, auf den sich Zoroastres zurückgezogen hatte, den König kommen läßt, so braucht das überhaupt nicht auf die späteren Beziehungen Zaraθuštro's zu Vištāspō zurückzugehen, sondern kann einfach

der von Boll für die Zeit des Hellenismus nachgewiesenen engen Zusammengehörigkeit des Königs mit dem Seher oder Propheten entstammen. Und ebenso die Bezeichnung des Zoroastres als eines Königs, soweit sie nicht mit jener Annahme zusammenhängen sollte, daß er König von Baktrien war, sowie die Äußerung Plutarchs (*vita Num.* 4), er habe ein Reich regiert und einen Staat geordnet.

Zugleich aber könnte hier eine Erinnerung an die wirtschaftliche Gesetzgebung Zaraθuštrō's vorliegen — oder an die entsprechenden Vorschriften, die in den Geoponica (I, 7. 8. 10. 12. II, 15. V, 46. VII, 5. 6. 11. X, 83. XI, 18, 11. XIII, 9, 10. 16. XV, 1) und schon von Plinius (*hist. nat.* XVIII, 24, [55,] 200) und Dioskorides (*mat. med.* II, 144. V, 175) auf ihn zurückgeführt werden. Alle diese Schriften sind ja apokryph, wenngleich sie zaraθuštrische Anschauungen enthalten könnten [1]); aber davon ist hier nicht zu sprechen.

Hier frägt es sich nur noch, wie es mit den zwei Millionen von Zoroaster verfaßten Versen steht, die nach Plinius (*hist. nat.* XXX, 1, [2,] 5) Hermippos (Rabanus Maurus [*de universo* 4) setzt für ihn Aristoteles ein) erklärt hat. Man hat sie in verschiedener Weise auf das Awesta gedeutet, dessen ursprünglichen Umfang wir ja aus dem Dinkard kennen. Zuerst wollte Lassen [2]) die 20 mal 100000 Verse (so drückt sich Plinius tatsächlich aus) mit den 21 ursprünglichen Nasks parallelisieren; dann meinte Windischmann, da diese 21 Nasks 825 Kapitel

[1]) Vgl. Cumont, *Textes* I, 32f.: *bien que ces traités n'aient certainement pas, comme on voudrait le faire croire, été écrits en Orient quelques milliers d'années avant notre ère, ils peuvent n'être pas absolument apocryphes. Ils sont particllement authentiques en ce sens, qu'ils rapportent parfois des croyances que le clergé mazdéen professait véritablement.*

[2]) Indische Altertumskunde III, 1858, 440, wo es aber dann weitergeht: „die Zahl der dem Zoroaster zugeschriebenen Verse erhält eine Bestätigung durch den arabischen Geschichtschreiber Abu-Ǧâfir-Muhammed-ben-Ǧerir Attavari, nach dessen Zeugnisse die Zoroastrischen Schriften auf zwölf Tausend Kuhhäuten geschrieben waren; siehe Hyde *De religione Persarum* p. 318. Die Zahl zwölf Tausend ist daher zu erklären, daß der Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman so viele Jahre dauerte. Es waren vermutlich zwölf Tausend auf aus Kuhhäuten zubereitetem Pergament geschriebene Bände, deren jeder zehn Tausend Verse oder eher Zeilen enthielt."

gehabt haben sollen, der Vendidad in dem lithographierten Kodex des Vendidad Sade aber 5548 Zeilen, jedes seiner 22 Kapitel also durchschnittlich 252 Zeilen umfasse, so hätten sich 825 Kapitel, vorausgesetzt, daß sie denselben Umfang gehabt hätten, auf 207900 στίχοι oder, wenn einzelne Kapitel kürzer waren, auf ca. 200000 Verse belaufen, und so sei ursprünglich bei Plinius (oder Hermippos) zu lesen gewesen. „Schrieb aber", so fährt er fort[1]), „Plinius nach seinem Gewährsmann Hermippos wirklich *vicies centum milia versuum*, so müßten entweder die übrigen Nosks viel längere Kapitel gehabt haben oder die ältesten Handschriften viel weitläufiger geschrieben gewesen sein, oder es liegt eine orientalische Übertreibung zugrunde." In der Tat wäre diese Annahme wohl wahrscheinlicher als die Hommels[2]), die er selbst in folgende Form kleidet: „mit den ‚Versen' sind wohl nur Buchstaben gemeint. Dann hätten wir, wenn man als Durchschnitt ein Wort zu 6 Buchstaben rechnet, ca. 333333 Worte, was den 345700 Worten, auf die West das ursprüngliche Avesta schätzt, nahezu gleichkommt. Wenn allerdings die Nachricht richtig wäre, daß einzelne Nasks vor Alexander d. Gr. noch den drei- bis sechsfachen Umfang gehabt hätten, dann könnten es immerhin an die 2 Millionen Worte (aber auch nicht Verse) gewesen sein." Aber ist denn überhaupt bei den von Zoroaster verfaßten Versen wirklich nur an das Awesta zu denken, und nicht vielmehr auch an sonstige heilige Schriften der Perser? Cumont[3]) meint: *cette immense collection était évidemment pseudépigraphe. Le bibliothécaire Hermippe, qui ne se piquait pas d'une exactitude scrupuleuse, peut avoir classé sous le nom de Zoroastre tous les écrits religieux des Perses, que l'on possédait, peut-être même ceux des Chaldéens* — und so ist es wohl

---

[1]) a. a. O. 292.

[2]) a. a. O. [2]I, 200. Dagegen auch Eisler a. a. O. 573: „es ist ganz verfehlt, die Differenz zwischen dem jetzigen Umfang des Avesta und dieser Maßzahl dadurch verwischen zu wollen, daß man statt der Stichen — στοιχεῖα = Buchstaben zu lesen versucht; denn so gewiß die Bibliotheksbeamten den Preis, d. h. aber die Stichenzahl dieser eigens hergestellten Rollen kennen mußten, so sicher hatten sie anderes und besseres zu tun, als die Buchstaben solcher Werke zu zählen." [3]) a. a. O. I, 23.

auch zu verstehen, wenn er jene Nachricht anderwärts[1]) einen glaubwürdigen Bericht nennt. Indes bei Hermippos wird an jene vorhin erwähnten pseudozoroastrischen Schriften doch noch nicht zu denken sein; denn von solchen Schriften hören wir erst, wenn auch noch nicht ausdrücklich, bei Plinius (*hist. nat.* XVIII, 24, [55,] 200. XXXVII, 9, [49,] 133. 10, [55,] 150. [57,] 157. [58,] 159), dann bei Philo von Byblos (bei Euseb., *praep. ev.* I, 10, 42), vielleicht bei Celsus (bei Orig., *c. Cels.* I, 16), in den klementinischen Rekognitionen (IV, 27), den Geoponica und bei Suidas (s. v. Ζωροάστρης Περσόμηδος σοφός). Noch weniger kommen natürlich die christlichen Zoroasterschriften in Betracht, die nach Clemens Alexandrinus (*strom.* I, 15. 69, 6) die Prodikianer benutzten und ebenso Spätere kannten[2]); kurz es bleibt, wie sich auch die Angabe über die Zahl der von Zoroaster gedichteten Verse erklären mag, doch das Wahrscheinlichste, bei diesen an das Awesta zu denken. Dann aber haben wir hier, wennschon keine sonst unbelegte Nachricht über Zaraθuštrō, so doch eine willkommene Bestätigung der Notiz des Dinkard[3], nach der Eroberung Persiens durch Alexander den Großen sei das eine Exemplar des Awesta von den Griechen entführt und in ihre Sprache übersetzt worden, und das ist, wenn wir eben auch den Umfang oder Inhalt dieses Awesta nicht genau kennen, natürlich für die Datierung desselben von der allergrößten Bedeutung[4]). Ja obgleich wir damit der Aufgabe, das Alter der einzelnen Bestandteile des jetzigen Awesta zu untersuchen, noch nicht überhoben sind, so ergibt sich doch aus allem Bisherigen, daß die Griechen seit der Mitte des fünften Jahrhunderts allerlei Geschichtliches und Ungeschichtliches von Zaraθuštrō wußten und daß also wohl auch die Religion der Perser und ihrer Könige, von der sie weiterhin berichten, irgendwie von Zaraθuštrō beeinflußt gewesen sein wird. Inwieweit die Tatsachen dieser Erwartung recht geben, wird das Folgende lehren.

---

[1]) Die orientalischen Religionen [2] 160.

[2]) Vgl. HARNACK, Gesch. der altchristl. Lit. II, 1, 1897, 537f. 540.

[3]) WEST, *Pahlavi Texts IV* (SBE. XXXVII), 1892, XXXI.

[4]) Wenn Basileios (ep. 258, 4) von den Magusäern sagt: οὔτε . . . βιβλία ἐστὶ παρ' αὐτοῖς οὔτε διδάσκαλοι δογμάτων, so bezieht sich das nur auf Kappadokien.

II. Die persische Religion.

1. Die Religion der Achämeniden.

Die Frage, ob die Achämeniden Zaraθuštrier gewesen seien, ist noch immer nicht entschieden. Wie früher von Bang [1]), de Harlez [2]), Spiegel [3]) und natürlich Darmesteter [4]), so wird sie auch jetzt noch von Casartelli [5]), Söderblom [6]), Gray [7]), Lagrange [8]), Oldenberg [9]), Moulton [10]), Moore [11]) und

[1]) Beiträge zur Erklärung der Achämenideninschriften, ZDMG 1889. 533, Zur Religion der Achämeniden, ebd. 674.

[2]) *La religion persane sous les Achéménides, Revue de l'instr. publ. en Belg.* 1895, 4ff.

[3]) Die alten Religionen in Erân, ZDMG 1898, 187. 189f. — Wilhelm (Königtum u. Priestertum im alten Iran, ebd. 1886, 195f.), den ich in meinem Artikel: Herodot als Zeuge für den Mazdaismus, AR 1913, 105 mit anführte, gehört in Wahrheit nicht hierher, und auch Mills sagt (*The Zend-Avesta* III, SBE XXXI, 1887, XXX) nur: *their theology may be the Zarathustrian in a sense as yet too little applied to the term, for it may be Gâthic Zarathustrianism, or at least a Mazda-worship at a stage of development corresponding to the stage of Mazda-worship in which it stood when Zarathustra left it; but that it was the later and fully developed Zarathustrianism, provided with all the regulations of the Vendîdâd, seems out of the question.* Vgl. auch ders., *Zaraθuštra, Philo, the Achaemenids and Israel,* 1905/06, 210ff., sowie Edwards, *God (Iranian),* ERE VI, 1913, 293.

[4]) *Le Zend-Avesta* III (AMG XXIV), 1893, LXIVff.

[5]) *La religion des rois Achéménides* 1894, *The Religion of the Great Kings* [o. J.]; zurückhaltend *King (Iranian),* ERE VII, 1914, 721ff

[6]) *La vie future d'après le Mazdéisme* 1901, 2, 2, Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte [4] 1912, 366, Das Werden des Gottesglaubens 1916, 314f.

[7]) *The Religion of the Achaemenian Kings,* JAOS 1901, II, 177ff., *Achaemenians,* ERE I, 1908, 69ff.

[8]) *La religion des Perses, Revue bibl.* 1904, 52.

[9]) Die iranische Religion, Die Kultur der Gegenwart I, III, 1, 1906. [2] 1913, 90f.

[10]) *Early Zoroastrianism* 1913, 40ff.

[11]) *History of Religions* I, 1914, 358. 361f.

Prašek[1]) verneint, dagegen, wie früher von Tiele[2]) und von Orelli[3]), so jetzt von Nöldeke[4]), Ed. Meyer[5]) und Geldner[6]) bejaht. Natürlich wird man sie in erster Linie auf Grund der eigenen Äußerungen der Betreffenden selbst zu beantworten suchen; was ist also aus diesen über die Religion der Achämeniden zu entnehmen?

Im allgemeinen vermißt Casartelli[7]) in den Inschriften der Achämeniden zunächst eine Erwähnung Zaraθuštrō's: *not the slightest allusion in any shape or form to the existence of the Prophet, which, if the royal Mazdeism were identical with the Avestan, would be as incredible as to imagine the inscriptions of King Asoka in India without the least mention of the Buddha.* Aber wie in den Inschriften Asoka's der Buddha nicht allzu oft erwähnt wird, so brauchte das wohl in denen der Achämeniden mit Zaraθuštrō überhaupt nicht zu geschehen. *The omission,* sagt sogar Moulton[8]), *is no stranger than that of Paul's name would be in a historical rescript by some pious medieval king, perpetually ascribing his triumphs to the grace of „God and Our Lady", but silent about the Apostles, to whose writings he would of course attribute the whole of his religious belief.* Das Argument ist daher auch, soweit ich sehe, sonst von niemand gebraucht worden.

Noch weniger hätte Casartelli[9]) den Umstand, daß in den Achämeniden-Inschriften der persische Dualismus fehlt, unter der Voraussetzung, daß sie von Zaraθuštriern herstammten, ebenso unglaublich finden sollen, *as if in Asoka's inscriptions there should be no reference to the wheel of existence or the delivery from it by the attainment of Nirvana.* Denn in den

---

[1]) Dareios I., 1914, 33f. (Anders noch Geschichte der Meder und Perser II, 1910, 113ff.)

[2]) Geschichte d. Religion im Altertum, deutsch v. Gehrich II, 1903, 371ff.

[3]) Allgemeine Religionsgeschichte 1899. [2]II, 1913, 145ff. — Vollers, Die Weltreligionen 1907, 92 sagte vermittelnd: „die Achämeniden ... eigneten sich den neuen Glauben immer mehr an."

[4]) Aufsätze zur persischen Geschichte 1887, 22.

[5]) Geschichte des Altertums III, 1901, 21, *Persia, Enc. Brit.* [11]1911, XXI, 205. [6]) *Zoroaster,* ebd. XXVIII, 1040.

[7]) a. a. O. 4, vgl. auch 23. [8]) a. a. O. 48f.

[9]) a. a. O. 5, vgl. auch 23.

Inschriften Asoka's ist ja weder von dem einen noch dem andern die Rede, so daß man — freilich ganz mit Unrecht — schon an seinem Buddhismus gezweifelt hat. Daß andererseits die Achämeniden nicht des *Aŋrō Mainyuš* gedenken, findet zunächst Jackson[1]) „nicht auffallender, als daß in einem königlichen Edikte oder einer Präsidenten-Proklamation heutigentages der Teufel nicht genannt wird". Außerdem aber weist er darauf hin, daß in den Edikten Darius' I. wiederholt die Lüge erwähnt wird und daß das an den Zaraθuštrismus erinnere. de Harlez[2]) freilich meint vielmehr: *dans de semblables occasions, un zoroastrien ne pouvait manquer de faire remonter la responsabilité de ces maux au mauvais esprit et, dans les derniers cas surtout, de maudire la druje, instrument du mensonge. Or Darius n'en fait absolument rien. Bien plus, il n'attribue les rebellions incessantes qu'à la fourberie humaine, à celle des divers usurpateurs. ... Le langage de Darius exclut donc toute croyance à un esprit du mal ou du mensonge.* Aber Jackson[3]) antwortet darauf: „eine nähere Prüfung wird ergeben, daß *Draŋga* 'Falschheit, Lüge' in den achämenidischen Inschriften eine satanische Persönlichkeit bedeutet, ebenso wie *Druj* in den zoroastrischen Gāthās. Ferner ist das etwas Übles bedeutende Verbum *duruj*, welches von solchen gebraucht wird, die gegen das göttliche Recht der Könige rebellieren, seinem Inhalt und seiner Bedeutung nach ebenso sehr dualistisch wie unser 'der Teufel ist los' oder das englische 'to raise hell'." Doch wir brauchen die ganze Frage umso weniger im einzelnen zu untersuchen, als der ursprüngliche Zaraθuštrismus ja noch gar nicht in der Weise des späteren dualistisch war; auch behält ein solches *argumentum e silentio* (das man übrigens auch auf die Amәšå spәnta anwendet), wie Casartelli selbst anerkennt, immer etwas Bedenkliches[4]). Außerdem sind wir durch das Gesagte schon zu der Prüfung der religiösen Stellung der einzelnen Achämeniden weitergeführt worden; ich behandele

[1]) Die iranische Religion, GrIrPh II, 1896—1904, 628.

[2]) a. a. O. 6f.

[3]) a. a. O., vgl. auch 688, sowie *The Religion of the Achaemenian Kings*, JAOS 1901, II, 170f., Gray a. a. O. 71, Moulton a. a. O. 49f. 55.

[4]) Vgl. auch Mills a. a. O. 303f.: *in the name of reason let us remember that we are dealing with Inscriptions ... that is to say, with*

sie natürlich in dieser Beziehung so, daß ich mit dem ältesten, mit Cyrus, beginne. Ihn bezeichnete außer den vorhin Genannten auch noch HALÉVY[1]) als Nichtzoroastrier oder sogar *polythéiste dans le sens le plus absolu du mot,* und ähnlich sprachen sich über ihn JACKSON, THUMB[2]), HOMMEL[3]), LEHMANN[4]) aus — hatten sie recht damit?

letters cut painfully upon rocks or walls in places sometimes only accessible with difficulty, and at one spot ... elevated hundreds of feet above the level of the land; and that these characters are cut at times with excessive care. Surely common modesty, if not indeed common honesty, should forbid our expecting to see everything which was current orally, or even written upon skins or other substances at that date, repeated upon such kinds of records as these now under our consideration ... 306f.: *do objectors who contravene the connection of the Inscriptions with the Avesta by urging upon us the absence of Angra Mainyu from the latter as an argument against all analogy between them and the Avesta, really know what indeed every incipient inquirer who takes any interest in these pursuits ought to know, which is that there are lengthy passages in the Zend-Avesta, page on page, and chapter after chapter, and this in a Book of the Avesta whose very title describes it as most of all concerned with Satan's work, the Counterdevil Book, and in parts which are almost violent in their denunciations of demoniac things? ...* 321: *take up ... the Vendīdād once more, and in all the Books, pretty nearly one third of the Avesta, only one of the „Greater Ameshaspentas" names occurs from chapter* I *to chapter* XIX, 11, *a mass of writing perhaps ten times as great as the Inscriptions. Not Asha, nor Vohumanah, nor Khshathra, nor Haurvātāt nor Ameretatāt* (sic) *appear there, only Aramaiti, and that in her sense of „earth". Even in the Yasna we have chapters bereft of some of them.* Vgl. ferner *Behistūn,* ERE II, 1909, 451: *the truth appears to be that Darius was lukewarm in the matter of recognizing those superbly personified ideas. Yet, among many sections of the Persians, the Amesha-spentas were, and had never ceased to be, grand abstract characteristics, for they actually retained their significance as reported to the Greeks ... Moreover, he may have been influenced by prejudice — a diseased passion which is also universal elsewhere. For it must not be forgotten that Darius was, above all, an anti-Magian, and that the Maga (Magha) was probably originally a purely Gāthic concept closely interwoven with the conception of the archangels.*

[1]) *Cyrus et le retour de l'exil,* REJ 1880, 171.

[2]) Die altpersischen Keilinschriften, Deutsche Rundschau 1902, 112, 391ff.

[3]) Grundriß der alten Geographie u. Geschichte 1889. [2]I, 1904, 201.

[4]) Bei CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte [3]II, 1905, 168.

Halevy berief sich für dieses Urteil, wie die andern auch, vor allem auf den bekannten Tonzylinder, der jetzt im britischen Museum zu sehen ist. Hier nennt sich Cyrus den Günstling Marduks, den „ewigen Sproß des Königtums, dessen Dynastie Bel und Nabu lieben, dessen Königtum sie zur Erfreuung ihrer Herzen wünschen“ und erklärt schließlich: „die Götter von Sumer und Akkad, die Nabu-na'id zum Zorn des Herrn der Götter nach Babylon hineingebracht hatte, ließ ich auf Befehl Marduks, des großen Herrn, unbehelligt in ihren Heiligtümern eine Wohnung der Erfreuung des Herzens beziehen. Die Götter allesamt, die ich in ihre Städte gebracht habe, mögen täglich vor Bel und Nabu die Länge meiner Tage aussprechen, ein gnädiges Wort für mich einlegen und Marduk, meinem Herrn sagen: 'des Kyros, des Königs, der dich verehrt, und des Kambyses, seines Sohnes ...'[1]).“ Aber beweist das wirklich, was man darin findet?

Nöldeke[2]) bezeichnet diese Redeweise als „priesterliche Diplomatie“, die doch keinen historisch Geschulten täuschen sollte. „Der Klerus wendet sich der aufgehenden Sonne zu, einerlei ob er mit Nabunaid auf gutem oder schlechtem Fuße gestanden hatte. Aber dadurch, daß ihn die Priester zum Bekenner babylonischer Religion machen, wird er noch nicht dazu.“ Indes das genügt wohl noch nicht. Cyrus war, so sagt Tiele[3]), „ein zu kluger Herrscher, um sich nicht Rechenschaft von dem geben zu lassen, was in seinem Namen dem Volk verkündet wurde“. Und wie konnte er dann eine solche Inschrift zulassen?

Jackson, Gray und Moulton erklären ihre Ausdrucksweise (die letzteren allerdings, ohne das für genügend zu halten) vielmehr aus politischen Rücksichten und weisen als auf eine Analogie dazu auf die später noch zu erwähnende ägyptische Inschrift Darius' I. hin, den auch sie für einen Zarathuštrier ansehen. Aber daß Cyrus ein solcher gewesen sei, ist natürlich mit dieser oder der vorher erwähnten Erklärung des Zylinders noch nicht gesagt — oder läßt es sich doch schon aus ihm entnehmen?

[1]) Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden 1911, 2ff.
[2]) a. a. O. 22. [3]) a. a. O. II, 374.

Tiele[1]) meint, in der Inschrift trete deutlich zutage, „daß Cyrus in dem großen Gott von Babel den hohen Himmelsherrn und Schöpfer (d. h. Ahurō Mazdâ), in den Lokalgöttern aber, deren Recht auf ihre eigenen Heiligtümer er anerkannte, nur untergeordnete Wesen sah, deren Fürsprache er schätzt und die er zwar, wie der avestische Mazdayasner neben Ahura Mazda seine Yazatas, der persische Mazdayasner seine von den Vätern überkommenen lokalen und Familien-Bagas, der römische Katholik seine Heiligen, als eine Art Mittler also, verehrt, aber nicht anbetet. Von Marduk allein heißt es, daß er ihn fürchtet als seinen Gott. Natürlich mußte nach der Lehre der babylonischen Priesterschaft mit Marduk der Gott von Borsippa, sein Sohn und erster Mittler, der Gott, welcher den Königen das Szepter verleiht, verbunden werden. Aber für den Mazdayasner des Avesta stand Mithra in einer ähnlichen Beziehung zu dem großen Ahura, und die Achämeniden haben, ohne ihren mazdayasnischen Glauben zu verleugnen, dagegen auch keine Bedenken gehabt.“ Ich fürchte doch, so kann man nicht argumentieren, oder vielmehr: diese Deutung ist nur möglich, aber nicht sicher. Läßt sich Cyrus also auf andere Weise als Zaraθuštrier erweisen?

Wiederum Tiele[2]) meint, Deuterojesaja (44, 28. 45, 1ff.) würde Cyrus nicht als den Gesalbten Jahves bezeichnet haben, „wenn er nicht gewußt hätte, daß dieser Fürst, obgleich er Jahve nicht kannte, bevor dieser ihn rief, kein Götzendiener war, wie die Bedrücker seines Volkes“ — er denkt wohl noch besonders an das Urteil des Propheten über diese, wie wir es 44, 9ff. lesen. Aber erklärt sich jene entgegengesetzte Auffassung des Cyrus nicht auch schon aus dem, was man — und nicht wegen seiner persönlichen religiösen Stellung — von ihm erwartete?

Wenn Moulton auf den Anfang des Ediktes Esra 1, 2

---

[1]) a. a. O. II, 375.

[2]) Ebd. 377; vgl. auch Jastrow, *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria* 1911, 61, 1: *the attitude of such prophets as the second Isaiah towards Cyrus was not prompted solely by the favor shown the Jews by Cyrus, but arose in part from the bond of sympathy between Zoroastrianism and monotheistic Judaism.*

verweist: „so spricht Cyrus, der König von Persien: alle Königreiche auf Erden hat mir Jahve, der König des Himmels, übergeben, und er hat mir befohlen, ihm zu Jerusalem in Judäa einen Tempel zu erbauen" —, so will er daraus selbst nur entnehmen, daß Cyrus den altarischen Himmelsgott verehrt habe. Allerdings ist diese Deutung nicht sehr wahrscheinlich: daß das Edikt aber für uns überhaupt nicht in Betracht kommen kann, das liegt an seiner von MOULTON ganz übersehenen Unechtheit[1]).

So frägt es sich, ob nicht vielleicht die griechischen Nachrichten eine endgültige Antwort geben, und sie scheinen zunächst wieder gegen den Zaraθuštrismus des Cyrus zu sprechen. Herodot erzählt nämlich I, 86 nach seiner delphischen Quelle[2]), dieser habe Krösus und vierzehn Lyder verbrennen lassen, und das findet man der zaraθuštrischen Verehrung des Feuers widersprechend. Aber jene Nachricht, die allerdings auch Diodor (*bibl. hist.* IX, 34) bringt und Nikolaos von Damaskus (*exc. de virt. et vit. ed. Büttner-Wobst* 29 [68]) — ohne dafür von Xanthos abhängig zu sein[3]) — weiter ausschmückt, ist wohl nicht glaubwürdig; Krösus wird sich selbst haben verbrennen wollen, wie das in ähnlicher Lage auch andere taten[4]). Ja selbst wenn Herodot und seine Nachfolger recht haben sollten, so würde es sich nicht um eine Verunreinigung des Feuers handeln; denn Krösus und die andern sollten ja lebend verbrannt werden. Gegen den Zaraθuštrismus des Cyrus ist mit der Stelle also jedenfalls nicht zu argumentieren.

Eher könnte man zu diesem Zweck die spätere (auch bei Seneca, *de ira* III, 21 wiederkehrende) Erzählung c. 189f. verwenden, Cyrus habe den Gyndes, weil er eins seiner heiligen weißen Pferde weggerissen hatte, bedroht und bestraft, also gegen die Verehrung der Flüsse, die wir später bei den Persern

---

[1]) Vgl. STEUERNAGEL, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament 1912, 413.

[2]) Vgl. JACOBY, Herodotos, RE[2] Suppl. II, 1913, 422.

[3]) Vgl. ED. MEYER a. a. O. I, 1884, 604f., LAGRANGE a. a. O. 46, HOW AND WELLS, *A Commentary on Herodotus* 1912, I, 98.

[4]) Vgl. FRAZER, *The Golden Bough*[3] IV, 1914, 1, 173ff. und besonders CRUSIUS, Aus den Dichtungen des Bakchylides, Philologus 1898, 153ff.

finden werden, verstoßen. Aber jene Erzählung ist mindestens in dieser Form deshalb nicht glaubwürdig, weil die Eroberung von Babylon, die Herodot so erklären will, vielmehr durch Verrat stattfand; man wird also auch nicht umgekehrt die heiligen weißen Pferde (aus deren Beziehungen zur Sonne sich wohl erklären soll, daß der Fluß, der Zahl der Tage des Jahres entsprechend, in 360 Kanäle zerlegt worden sei) vielmehr für den Zaraθuštrismus dss Cyrus geltend machen, geschweige denn, daß man mit S. Reinach [1]) die Zerteilung des Flusses damit erklären dürfte, daß auf andre Weise das tote Pferd, wie es nach Vd. 6, 26ff. nötig gewesen wäre, nicht aus dem Wasser hätte herausgeholt werden können.

Wohl aber glaubt nun Gray, wenn er auch Cyrus nicht als Zaraθuštrier bezeichnen will, doch aus der Cyropaedie Xenophons schließen zu dürfen, daß seine Religion sich eng mit der des jüngeren Awesta berührt habe. Man kann ihm zugeben, daß Xenophon, obwohl sein Werk ja bekanntlich zunächst ein Roman sein sollte, doch vielfach persische Anschauungen und Einrichtungen berücksichtigte, aber diese wird er, wenn nicht aus Herodot oder Ktesias, dann von seiner Verbindung mit dem jüngeren Cyrus her gekannt haben; über die Religion des älteren Cyrus erfahren wir also durch ihn nichts.

Dagegen ist es beachtenswert, daß Cyrus' Tochter, wie wir aus Herodot (III, 68. 88. 133f. VII, 2ff. 64) und Äschylus' Persern wissen, Atossa hieß, also denselben Namen führte wie die Gattin Vištāspō's [2]). Moulton, der darauf aufmerksam macht, will zwar aus diesem Zusammentreffen nur schließen, daß in der Familie des Cyrus die Erinnerung an Vištāspō und seine Gattin (wenngleich auch aus religiösen Gründen) fortlebte, und hält es für möglich, daß die Anschauungen Zaraθuštrō's tatsächlich wieder abgekommen waren; aber das Wahrscheinlichere ist das doch wohl nicht.

Ja vielleicht kann man auch aus Dinon (der nach 340 schrieb) noch eine Bestätigung für den Zaraθuštrismus des

[1]) *Le mariage avec la mer, Cultes, mythes et religions* II, 1906, 210f.

[2]) Über die gleichnamige Tante des Cyrus vgl. Cauer, Atossa RE² II, 1896, 2133f.

Cyrus entnehmen. Zwar wenn jener (nach Athen., *dipnos.* XIV, 33) berichtet, ein Sänger namens Angares habe Cyrus mit einem großen Tier, mutiger als ein wildes Schwein, verglichen, so genügt der von WINDISCHMANN[1]) hervorgehobene Umstand, daß Vərəθraγnō Yt. 10, 70. 14, 15 in der Gestalt eines Schweines erscheint, gewiß noch nicht, um Cyrus als Zaraθuštrier zu erweisen. Denn ganz abgesehen davon, daß dieser bei Dinon eben nur mit einem großen Tier, mutiger als ein wildes Schwein, verglichen wird und daß Vərəθraγnō wenigstens im vierzehnten Yašt auch noch in neun anderen Gestalten erscheint, handelt es sich bei diesem doch nicht um eine spezifisch zaraθuštrische Figur, sondern zeigt er sogar Züge, die wir zugleich bei dem indischen Indra Vṛtrahan finden[2]). Aber anders steht es nun doch vielleicht mit der von Cicero (*de divinat.* I, 23, 46) (wohl nach Poseidonios[3])) Dinon entlehnten Geschichte, Cyrus sei einmal im Schlafe die Sonne erschienen, und er habe sie dreimal vergeblich zu ergreifen versucht. Allerdings heißt es dann weiter, die Magier hätten das auf eine dreißigjährige Regierung des Cyrus gedeutet, die ihm auch zuteil geworden sei; aber zunächst erinnert jene Geschichte, wie auch schon WINDISCHMANN erkannt hat, doch unzweifelhaft an die Erzählung Yt. 19, 56ff., der schurkische turische Franrase habe dreimal das *xᵛarənō*, die Herrlichkeit, zu ergreifen versucht. Ja man kann auch die Worte bei Cicero: *cum se convolvens [sol] elaberetur et abiret* mit den im Awesta dreimal (V. 56. 59. 61) wiederholten Worten: da lief die Herrlichkeit fort, da wich die Herrlichkeit aus — und jene Deutung des dreimaligen vergeblichen Versuchs des Cyrus mit der Aussage Yt. 19, 29, ein wirklicher Inhaber des *xᵛarənō*, Urupiš habe Aŋrō Mainyuš dreißig Jahre lang geritten, zusammenstellen, sowie endlich die Erwähnung der Sonne bei Cicero aus einer Verwechslung von *xᵛarənah* mit *hvar* (gāθisch *xᵛan*), die Sonne, erklären[4]). Nun braucht das *xᵛarənō* ja allerdings

[1]) Zoroastrische Studien 1863, 277; vgl. auch EISLER a. a. O. 437, 1.

[2]) Auch Rudra heißt Rgv. I, 114, 5 der Eber des Himmels.

[3]) Vgl. SCHICHE, *De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione* 1875, 25; HARTFELDER, Die Quellen von Ciceros zwei Büchern *de divinatione* 1878, 11.

[4]) Y. 9, 4 wird *xᵛarənaŋuhastəma* u. *hvarədarəsa* zusammengestellt;

wieder nicht erst im Zaraθuštrismus eine Rolle gespielt zu haben; aber dasjenige, was wir in dem Zam-Yašt und, die Richtigkeit der eben gegebenen Erklärung vorausgesetzt, bei Dinon über es finden, werden wir doch als spezifisch zaraθuštrisch ansehen dürfen. Freilich Cyrus, der danach das *xvarenō* nicht erlangte, könnte eben dadurch vielmehr als Nichtzaraθuštrier erwiesen zu werden scheinen; indes da die Magier sagen, *ex triplici adpetitione solis triginta annos Cyrum regnaturum esse portendi,* so ist sein Verhalten wohl nicht als unzaraθuštrisch aufgefaßt worden. Vielmehr könnte ein Zug, der in der zaraθuštrischen Sage vorkam, auf Cyrus übertragen worden sein, weil man ihn ebenfalls für einen Zaraθuštrier hielt; aber sicher ist dieser Beweis für seine Religion natürlich nicht. Zuversichtlicher kann man mit Windischmann, immer die Richtigkeit der gegebenen Erklärung vorausgesetzt, aus der Nachricht Dinons schließen, daß zu seiner Zeit die im Zam-Yašt enthaltenen Sagen schon vorhanden waren; aber das interessiert uns hier nicht in erster Linie. Dürften wir die Angabe des Nikolaos von Damaskus (*exc. de virt. et vit. ed. Büttner-Wobst* 28 [67]): Κῦρος ὁ Περσῶν βασιλεὺς ἦν φιλοσοφίας ... ἔμπειρος, ἥντινα παρὰ τοῖς μάγοις ἐπαιδεύθη. δικαιοσύνην τε καὶ ἀλήθειαν ἐδιδάχθη κατὰ δή τινας πατρίους νόμους καθεστῶτας Περσῶν τοῖς ἀρίστοις auf Xanthos zurückführen, so ließe sich mit ihr wohl in der Tat der Zaraθuštrismus des Cyrus noch wahrscheinlicher machen. Indes sicher ist jene Voraussetzung nicht; die Notiz kann auch jüngeren Ursprungs sein.

Wenn endlich Strabo (*geogr.* XV, 3, 6) sagt, Cyrus hätte früher Agradates geheißen, so bedeutet das allerdings, wie nach Pott[1]), so auch nach Rapp[2]) den von Ahuro Gegebenen, aber für den Zaraθuštrismus des Cyrus kann es nichts beweisen.

---

vgl. auch Söderblom, *Incarnation (Parsi),* ERE VII, 1914, 198: *etymologically the word khwarenah means 'light', 'lustre', and there is perhaps some connexion between this original meaning and the fact that when Zarathuštra's mother, who was richly endowed with the khwarenah, was a young girl, she glowed like a great fire* (*Dinkart* VII. II. 7*f.*) *and so also the body of the Saošyant will shine as the sun* (*ib.* VII. IX, 2; *cf.* III, 7).

[1]) Über altpersische Eigennamen, ZDMG 1859, 423.

[2]) Die Religion der Perser, ebd. 1866, 98.

Denn einmal ist diese vereinzelte und späte Nachricht nicht glaubwürdig genug; dann aber konnte so auch schon ein Mann heißen, der noch nicht Ahurō Mazdå in der Weise Zarδuštrō's verehrte. Und ebenso wenig wird man auf die andere Notiz bei Strabo (*geogr.* XI, 8, 5) Wert legen, Cyrus habe nach manchen das Heiligtum der Anaitis in Zela gegründet, oder auf die Notiz bei Tacitus (*ann.* IV, 62), die Bewohner von Hierocäsarea hätten behauptet, ihr Heiligtum der persischen Diana sei von Cyrus geweiht worden; denn wenn auch darunter Anāhita zu verstehen sein wird, so ist die Nachricht doch zu spät, als daß man sich auf sie verlassen könnte. Aber es bedarf wohl auch gar keiner weiteren Beweise für dasjenige, was schon die früher angeführten Gründe wahrscheinlich machten.

Zu Kambyses übergehend, bemerkt Moulton[1]): *it seems almost grotesque to discuss the religion of one whom only the accident of birth and time rescued from segregation as a criminal lunatic.* Aber diese Anschauung wird neuerdings bestritten[2]); wir können also doch nach der Religion des Mannes fragen und scheinen sie zunächst wieder nicht als zarαδuštrisch bezeichnen zu dürfen. Wir haben nämlich eine jetzt im Vatikan befindliche Statue des Uzahorsutennet, auf der dieser von Kambyses berichtet: „der König gab Befehl zu reinigen dieses Gotteshaus der Neith und ihm zurückzugeben alle seine Bewohner und zu ernennen die Leute als Diener des Gotteshauses. Er gab den Befehl, zurückzustellen das heilige Vermögen der Neith, der großen Mutter, und aller Götter zu Sais, wie es früher gewesen war. Er gab den Befehl, wieder aufzurichten die Ordnung aller Feste und aller ihrer Umzüge, wie es früher der Fall war. Das alles tat der König, weil ich ihm Kenntnis gegeben habe von der hohen Bedeutung von Sais. ... Nachdem der König Kambathet nach Sais gekommen war, begab er sich selber in das Gotteshaus der Neith. Er bezeugte die Verehrung der großen, erhabenen, heiligen Göttin in jeder guten Weise, der Neith, der großen Mutter, und den großen Göttern in Sais, wie es getan hatten alle frommen Könige. ... Es erwies der König alles Gute dem Gotteshause der Neith.

---

[1]) a. a. O. 43. [2]) Vgl. Prašek, Kambyses 1913, 3. 25. 27. 30.

Er ließ reichen die Trankesspende dem Ewigen im Hause der Neith, wie es getan hatten alle Könige früherer Zeit. Er tat solches, weil ich ihm Kenntnis gegeben hatte von allem Guten zu tun diesem Gotteshause. Ich stellte fest das Vermögen der Neith, der großen Mutter, wie solches der König befohlen hatte, für die Dauer der Ewigkeit. Ich ließ aufrichten die Denkmäler der Neith, der Herrin von Sais, in aller guten Weise, wie es tun soll ein geschickter Diener seines Herrn[1])." Aber das braucht nur zu beweisen, daß Kambyses — zunächst wenigstens — dieselbe Religionspolitik, wie wohl sein Vater und jedenfalls seine Nachfolger, trieb; es ist also daraus nicht zu entnehmen, daß er kein Zaraθuštrier war.

Und ebensowenig aus dem Bericht Herodots (III, 31) über die Verhandlung des Königs mit den βασιλήιοι δικασταί über die Erlaubtheit der Ehe mit der Schwester, in der der König keine Kenntnis der persischen Sitte der Heirat zwischen solchen nächsten Verwandten verrät. Allerdings würde das, wenn Herodots Darstellung zuverlässig wäre und diese Sitte wirklich damals schon zum Zaraθuštrismus gehörte, gegen die Zugehörigkeit des Königs zu dessen Bekennern entscheiden; aber weder das eine noch das andere ist zu beweisen. Daß *xᵛaētvadaθa*, das fünfmal im Awesta vorkommt (Y. 12, 9, Vp. 3, 3, Gah 4, 8, Vyt. 17, Vd. 8, 13) jenen Sinn habe, folgt auch daraus noch nicht, daß im Yātkār-i Zarīrān (48) Hutaosa als Schwester und Gattin des Vištāspō gilt[2]); denn im Awesta braucht das erstere noch nicht der Fall zu sein[3]). Auch wenn von den Griechen seit Xanthos (bei Clem. Alex., *strom.* III, 11, 1) jene Sitte als bei den Magiern und Persern herrschend bezeichnet und von Herodot als zu seiner Zeit geltend angesehen wird, so braucht sie doch noch nicht unter Kambyses bestanden zu haben. War das aber doch der Fall, so könnte Herodot ungenau berichtet haben; d. h. Kambyses' Ehe mit seiner

[1]) Vgl. ebd. 16.

[2]) Vgl. GEIGER, Über das Yātkār-i Zarīrān, Sitzungsber. der philos.-phil. u. hist. Kl. d. kgl. bayr. Akad. d. Wiss. 1890, 59. 76f.

[3]) Vgl. WEST, *Pahlavi Texts* II (SBE XVIII) 1882, 391, HÜBSCHMANN, Über die persische Verwandtenheirat, ZDMG 1889, 308ff., DARMESTETER a. a. O. I (AMG XXI), 1892 126, JUSTI' Geschichte Irans, GrIrPh II, 434.

Schwester wäre vielmehr ein Beweis für seinen Zaraθuštrismus, wie man solche nun auch weiterhin bei Herodot gefunden hat.

Er sagt nämlich (c. 16), Kambyses habe in Sais den Leichnam des Amasis verbrennen lassen, ἐντελλόμενος οὐκ ὅσια· Πέρσαι γὰρ θεὸν νομίζουσι εἶναι τὸ πῦρ. Wiedemann[1]) und Prašek erklären diese Nachricht freilich wegen der Inschrift des Uzahorsutennet für unglaubwürdig, und How und Wells[2]) suchen das wohl noch dadurch wahrscheinlicher zu machen, daß sie bemerken: *the mummy of the queen of Amasis from Thabes is in the British Museum; the gilding on it shows it was not burned;* nur Marucchi[3]) urteilt: *forse la sfinge trovata in Roma nel 1883 . . . presenta le tracce di questa barbara vendetta del conquistatore; giacchè essa à dameggiata in più patti, le manca l'uraeus simbolo del regio potere, ed i cartelli del prenome e del nome insieme ai titoli reali sono studiatamente martellati.* Aber selbst wenn deshalb an der Geschichtlichkeit der Notiz festzuhalten wäre, so könnte sie doch ebenso gut gegen, als für den Zaraθuštrismus des Kambyses geltend gemacht werden. Ja es wäre auch möglich, daß das Verbot der Leichenverbrennung erst später aufgekommen ist; denn *that Arians,* sagt Moulton[4]), *could venerate Fire and yet practise cremation is sufficiently shown by the usage in India.* Man könnte dafür vielleicht auch anführen, daß *daxma,* worunter später die Stätte der Luftbestattung verstanden wird, ursprünglich wohl die Verbrennungsstätte (von *dag,* verbrennen) bedeutet; mit der Nachricht Herodots über die Verbrennung des Leichnams des Amasis ist also für unsern Zweck so wenig etwas zu erreichen wie mit der Notiz über das Lebendigbegraben von zwölf Persern (c. 35), auf die ich später zurückkomme.

Die Angabe Herodots (c. 27ff.), Kambyses habe nach der Rückkehr aus Äthiopien in Memphis den neuen Apis verwundet (Plutarch, *de Is.* 44, Aelian, *de nat. anim.* X, 28 und Clemens Alexandrinus, *protr.* 4. 52, 6 sagen: getötet) und das

---

[1]) Ägyptische Geschichte 1884, 667f. [2]) a. a. O. I, 261.
[3]) *La biografia di un personaggio politico dell' antico Egitto* 1898, 12f.
[4]) a. a. O. 217.

ihm zu Ehren gefeierte Fest gestört, wird ebenfalls neuestens wieder von Prašek für ungeschichtlich erklärt, und zwar vor allem deshalb, weil wir in der Zeit des Kambyses nur von zwei Apisstieren wissen, von denen der eine im Jahre 524, der andere 518 beigesetzt wurde. Aber Wiedemann[1]) hat ungemein scharfsinnig die schlechte Ausführung der ersten, jetzt im Louvre befindlichen Apisstele damit erklärt, daß sie nicht von dem König, sondern heimlich von den Priestern gesetzt wurde, daß also dieser Stier ermordet worden war, und den Umstand, daß auf einer Stele des nächsten Apis, die ebenfalls in Paris ist, dessen Geburt ins Jahr 525 verlegt wird, damit gerechtfertigt, daß so jede Spur der Greueltat des Kambyses verwischt werden sollte. Auch How und Wells[2]) finden diese Hypothese wahrscheinlich, *because it explains how two sacred bulls could be represented at once, a thing in itself impossible.* So können wir die Verwundung des Apis durch Kambyses doch als geschichtlich ansehen; aber daß dieser gerade Zaraθuštrier gewesen sei, beweist sie natürlich noch nicht.

Ebenso steht es mit den Angaben Herodots (c. 25. 37), Kambyses habe den Tempel des Zeus (Ammon) in Theben verbrennen lassen, in Memphis das Bild des Hephaistos (Ptah oder vielmehr der Khnumu) verlacht und, nachdem er sie verspottet, die Bilder der Kabiren verbrennen lassen, sowie der Notiz Strabos (*geogr.* XVII, 1, 27), er habe das Serapeum in Brand stecken, und Diodors (*bibl. hist.* I, 46, 4) bezw. Hekataios', er habe aus dem Tempel des Osymandyas eine große goldene Kreisplatte von dreihundertundfünfzig Ellen Umfang, auf der die Tage des Jahres mit den Sternenaufgängen und -untergängen aufgezeichnet waren, nach Persien schleppen lassen. Als geschichtlich sieht wenigstens die ersterwähnte Maßregel auch Prašek an, und wenn er gegen die Glaubwürdigkeit der anderen Berichte geltend macht, daß dann Ägypten bei dem Aufstand der anderen Länder gegen Darius nicht ruhig geblieben wäre, so läßt sich das auch mit Wiede-

[1]) Geschichte Ägyptens von Psammetich I. bis Alexander d. Gr. 1880, 227ff.

[2]) a. a. O. I, 264; vgl. auch Gilmore, *The Fragments of the Persika of Ktesias* 1888, 146.

MANN aus der Persönlichkeit des neuen Herrschers erklären. Ja in der Inschrift des Uzahorsutennet, von der wir ausgingen, ist von einem großen Unglück, das später über das ganze Land gekommen sei, die Rede, und darunter kann man wohl das Verhalten des Kambyses nach seiner Rückkehr aus Äthiopien verstehen. Vor allem aber heißt es in dem im Jahre 1906 gefundenen Gesuch der jüdischen Gemeinde von Elephantine an den Statthalter Bagohi in Jerusalem vom Jahre 408: „die Tempel der ägyptischen Götter wurden damals (unter Kambyses) alle niedergerissen, aber diesem Tempel tat niemand irgend welchen Schaden[1])." Dieses Dokument zeigt also zugleich, daß Kambyses den jüdischen Tempel anders behandelte; das kann man aber, da uns sonstige Gründe dafür nicht bekannt sind, wohl in der Tat daraus erklären, daß er sich dem Judentum verwandter fühlte als der ägyptischen Religion, d. h. daß er Zarathuštrier war[2]).

Wenden wir uns zu Darius I., so haben wir von ihm zunächst eine bei Tell el-Mashûṭah am Suezkanal gefundene hieroglyphische Inschrift, die in der Übersetzung von GOLÉNISCHEFF[3]) lautet: *(Darius,) né de Neit, la dame de Neit, la dame de Sais, image du dieu Ra qui l'a mis sur son trône pour (pouvoir) accomplir ce qu'il a commencé ... Lorsqu'il (sc. Darius) était dans le sein (de sa mère) et qu'il n'avait pas paru sur la terre, elle (sc. la déesse Neit) l'a reconnu pour son fils et lui a octroyé ... elle lui a (tendu) son bras avec l'arc devant elle pour renverser toujours ses ennemis (les ennemis de Darius); ainsi qu'elle l'avait fait pour son fils (à elle) — le dieu Ra.* Darius erscheint also hier als Verehrer ägyptischer Gottheiten; doch läßt sich das ebenso erklären wie die ähnlichen Äußerungen des Cyrus und Kambyses.

Besonderen Wert hat man weiterhin auf die Stelle in der

---

[1]) GRESSMANN, Altorientalische Texte u. Bilder I, 1909, 176.

[2]) Vgl. WHITEHOUSE, *Some Problems suggested by the Recent Discoveries of Aramaic Papyri at Syene (Assuan), Transactions of the Third Internat. Congress for the Hist of Rel.* 1908, I, 281, VON ORELLI, Allg. Geschichte der Religion [2] II, 1913, 146 f.

[3]) *Stèle de Darius aux environs de Tell el-Maskhoutah, Rec. de trav. rel. à la philol. et l'arch. égypt. et ass.* 1890, 106.

großen Bīsutûn-Inschrift gelegt, an der Darius sagt, daß er *āḍadanā* (oder wie es im elamischen bezw. babylonischen Texte heißt: *an ṣi-ja-an an na-ap-pan-na*, bez. *bitate ša ilani*), die Gaumāta der Magier zerstört hatte, wieder aufgebaut habe[1]). Und in der Tat: eben angesichts dieser Parallelversionen ist dabei wohl nicht (oder wenigstens nicht nur) an Räume, in denen das heilige Feuer unterhalten wurde, zu denken. Aber wenngleich Darius dann auch andere Tempel wieder aufgebaut hat, so beweist das doch nichts gegen seinen Zaraθuštrismus (ebenso wenig wie umgekehrt die Förderung, die er dem Neubau des Tempels in Jerusalem zuteil werden ließ, in diesem Fall für jenen geltend zu machen ist); sein Verhalten läßt sich vielmehr, obwohl es über das von Cyrus und Kambyses noch hinausging, doch aus Politik erklären.

Wenn ebenfalls an dem Felsen von Bīsutûn und desgleichen in Nakš-i-Rustam, sowie auf andern, am Suezkanal gefundenen Inschriften die geflügelte Sonnenscheibe erscheint, so widerspricht das, mag nun darunter, wie die Parsi wollen, die Fravašiš des Königs, oder mag darunter wahrscheinlicher Ahurō Mazdå zu verstehen sein[2]), doch nicht der Angabe Herodots (I, 131) und Späterer, die Perser hätten keine Götterbilder; denn jene Abbildungen dienten nicht der Verehrung, die Herodot bei seiner Bemerkung im Auge hat. Auch erinnern die Darstellungen der Sonnenscheibe so stark an assyrische und ägyptische, daß wir an einen Einfluß von dieser Seite denken werden[3]); nach Curtius Rufus (*hist. Alex.* III, 3, [7,] 16) hätten sich am Wagen des letzten Darius ja sogar Bilder des Ninus und Bel befunden. Gegen den Zaraθuštrismus Darius' I. ist also aus diesen Darstellungen sicher nicht zu argumentieren.

Daß die Sonnenscheibe auf dem Felsen von Bīsutûn und in Nakš-i-Rustam, wie eben schon angenommen wurde, Ahurō Mazdå bedeutet, ist deshalb wahrscheinlicher, weil sich Darius in seinen Inschriften immer und immer wieder zu diesem bekennt. Allerdings hat Wilhelm darauf hingewiesen, daß der

---

[1]) Weissbach a. a. O. 20f.

[2]) Vgl. Jackson, *Ormazd, or the Ancient Persian Idea of God, The Monist* 1899, 168f., *Art (Persian)*, ERE I, 1908, 881.

[3]) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums [3] I, 2, 1913, 589, 1. 708.

König in der großen Inschrift von Bisutûn demjenigen, der seinen Bericht verbirgt und dem Volke nicht verkündigt, wünscht: „möge Ahuramazdâ dich schlagen und Familie dir nicht sein[1])“; daß also Ahuramazdâ, nicht der böse Geist angerufen wird. Aber dazu bemerkt selbst Gray[2]): *Ahura Mazda, as the god of the king, might fairly be invoked to destroy his enemies, such an act being scarcely regarded as evil.* Außerdem braucht der Dualismus, wie wir schon sahen, damals noch nicht in seiner späteren Form ausgebildet gewesen zu sein, wie denn auch Wilhelm selbst Darius deshalb nicht als Nichtzaraθuštrier ansehen will.

Doch macht auch Gray gegen den Zaraθuštrismus des Darius (und seiner Nachfolger) geltend, daß Ahurō Mazdâ bei ihnen mehrfach[3]) *maθišta bagānām* oder *baga vazarka,* der größte oder große Gott heiße, daß also noch andere Götter neben ihm angenommen würden. Aber diese anderen brauchen (wenn die Formel mehr als eine altherkömmliche Formel sein soll — Dink. VIII, 15, 1 ist sie nur dies) nicht die Götter anderer Völker zu sein — das folgt auch daraus nicht, daß in der elamischen Version der großen Bīsutûn-Inschrift Ahurō Mazdâ der Gott der Arier heißt[4]) —, sondern diese anderen können diejenigen persischen Götter sein, die in der vierten persepolitanischen Inschrift des Darius neben jenem genannt werden. Allerdings übersetzt da die Worte *hadā viθaibiš bagaibiš* noch Casantelli[5]): mit den clan-Göttern; aber Gray, Bartholomae und Weissbach deuten sie vielmehr: mit allen Göttern; heißt es doch in der (babylonischen) siebenten persepolitanischen Inschrift des Darius dafür: *itti ilani mešgabbi* und in der (elamischen) sechsten: *anna-ap marbe-ip-da-i-da-ka*[6]),

[1]) Weissbach a. a. O. 64f.

[2]) a. a. O. 71, vgl. auch Jackson, JAOS 1901, II, 168, 2: *a somewhat similar idea, though partly eschatological, is implied in the Zoroastrian Gāthās,* Ys. 43, 4—5, cf. Ys. 47, 4. Vgl. auch Y. 36, 1: „mittelst der Tätigkeit des Feuers hier nahen wir uns dir zuerst, o Mazdâ Ahurō, mittelst deines heiligen Geistes dir, der du auch Schmerz (bereitest) dem, dem du Schmerz (zu bereiten) vorhast.“

[3]) Weissbach a. a. O. 80. 86. 106. 116. 128. [4]) ebd. 64.

[5]) Vgl. auch Moore a. a. O. I, 372.

[6]) Weissbach a. a. O. 84ff.

d. h. mit allen Göttern[1]). Solche andere Götter aber kommen doch auch im Awesta vor; so erscheinen Y. 31, 1 *mazdå ahuråvhō,* Mazdå und die andern Götter[2]) und Yt. 10, 141 heißt Miθro *bayanąm ašxraθwastəmō,* der allerweiseste unter den Göttern[3]).

Wenn man weiterhin, wie wir schon sahen, in den Achämenideninschriften eine Erwähnung der Aməšå spənta vermißt hat, so versucht Moulton doch, wenigstens bei Darius mehrere von ihnen nachzuweisen. Gebraucht dieser nämlich im ganzen einundvierzigmal den Ausdruck *vašnā Auramazdāha* (durch die Gnade oder den Willen Ahuramazdå's), so soll das an Stellen wie Y. 33, 10 erinnern: *vohu uxšyā manavhā ... tanūm,* durch Vohu Mano erhöhe den Leib. Oder wenn Darius in der großen Inschrift von Bīsutûn sagt: *Auramazda xšaθrammanā frābara,* Ahuramazdå übertrug mir die Herrschaft[4]), so handelt es sich zwar um ein Reich von dieser Welt, aber Moulton[5]) meint: *the two worlds were in the Persian mind so closely parallel that the χšaθra of Auramazda would be a necessary corollary to that of his earthly vicegerent.* Weiterhin glaubt er behaupten zu dürfen *that šiyātiš, „welfare", which in the recurrent formula Auramazda „made for man", is not far away from Haurvatat, the Amesha*[6]*);* sowie daß die Wahrheit, die Darius so betont, in *aša* eingeschlossen ist, das Plutarch ja mit ἀλήθεια übersetze. Aber davon können wir erst später reden, und auch das Übrige ist wohl nicht überzeugend;

[1]) Wenn Tiele a. a. O. 383, 3 behauptet, an diesen Stellen stünde im persischen Text allein *hada bagaibiš,* so irrt er sich; die beiden Inschriften sind nur babylonisch, bezw. elamisch erhalten. Nur in der dritten persepolitanischen Inschrift des Xerxes liest allerdings der altpersische Text bloß: *hada bagaibiš,* der babylonische dagegen *itti ilani*^{meš} *ga-ab-bi,* mit allen Göttern (Weissbach a. a. O. 112f.).

[2]) Vgl. auch 30, 9 und dazu Reichelt, Awestisches Elementarbuch 1909, 221. 352.

[3]) Damit ist zugleich die Erwähnung von θεοὶ βασιλήιοι Herod. V, 106 gerechtfertigt; vgl. auch III, 65, sowie Curt. Ruf., *hist. Alex.* IV, 13, (48,) 12. 14, (55,) 24, Dio Chrys., *or.* 74, (57,) 14. 399, Plut., *de Alex. s. virt. s. fort.* II, 6, Justin., *epit. Trogi Pomp.* XI, 15, 10.

[4]) Weissbach a. a. O. 10f.

[5]) a. a. O. 50, vgl. auch Windischmann a. a. O. 124.

[6]) a. a. O. 50f.

wichtiger wäre es also, wenn sich nachweisen ließe, daß der spätere persische Kalender, in dem der zweite, dritte, fünfte, sechste, elfte und zwölfte Monat nach den Amə̊šå spənta hießen, auf Darius zurückgeht. West[1]) hat das unter Moulton's und Stuart Jones'[2]) Beifall dadurch zu erreichen versucht, daß er daran erinnert, das persische Jahr von 365 Tagen habe nach Bd. 25, 7. 20 ursprünglich am Tage der Frühlingstag- und nachtgleiche, im Jahre 1864 n. Chr. aber am 24. August begonnen. Der Anfang sei also damals um 210 oder seit vorchristlicher Zeit, in der der Kalender jedenfalls schon existierte, um (210 + 365 =) 575 Tage zurückgegangen gewesen, und da das tropische Jahr 365,2422 Tage dauere, sei der Kalender (575 : 0,2422 =) 2374 Jahre früher, also (2374 — 1864 =) 510 oder, da die Frühlingstag- und nachtgleiche nicht genau beobachtet worden sein mochte, wenigstens unter Darius eingeführt worden. Auch die Namen könnten nicht erst später gewählt worden sein, da man sich damit nicht begnügt haben würde (*reformers of calendars are hardly ever satisfied with mere change of names*[3])), und da der Kalender im übrigen auf Darius zurückgehen müsse; also habe dieser die Amə̊šå spənta gekannt. Und tatsächlich kann man wohl so argumentieren (mag immerhin Darmesteter's[4]) Bemerkung zutreffen: *les noms des mois achéménides ... sont absolument différents des noms théophores du système avestéen*) — vorausgesetzt, daß das Jahr tatsächlich am Tage der Frühlingstag- und nachtgleiche begann. Dem widerspricht aber, wie Bartholomae bemerkt, die Angabe Bd. 25, 3, daß *Mâdôk-shêm* oder *maiδyōi-šam,* der fünfzehnte Tag des vierten Monats, der Tag der Sommersonnenwende gewesen sei: denn wenn Moulton[5]) auch unrecht damit haben mag, daß *two different beginnings of the year in various early epochs* unwahrscheinlich wären[6]), so verdient die letztere Angabe doch zunächst ebenso viel Glauben wie die erstere. Es läßt sich also meines Erachtens doch nicht beweisen, daß der

[1]) *Pahlavi Texts* V (SBE XLVII), 1897, XLIIff.
[2]) *Mithraism*, ERE VIII, 1915, 752.
[3]) West a. a. O. XLVII. [4]) a. a. O. III, LXV. [5]) a. a. O. 432, 1.
[6]) Vgl. Gray, *Festivals and Fasts (Iranian)*, ERE V, 1912, 873.

persische Kalender von Darius geschaffen worden und ihm deshalb schon die Aməšå spənta bekannt gewesen sein müßten.

So legt denn auch Jackson den Hauptnachdruck vielmehr auf sonstige Anklänge an das Awesta, die er in den Inschriften des Darius findet. In der Tat erinnert nicht nur die immer wiederholte Betonung der Schöpfertätigkeit Ahuramazdå's an dieses, sondern die in der großen oberen Inschrift von Nakš-i-Rustam, am Berge Elwend und der dritten vom Suezkanal begegnende Aussage: Ahurō schuf *šiyātiš* (Segensfülle, Wohlbehagen) für den Menschen[1]) — läßt sich noch besonders mit Y. 37, 1f. vergleichen: „so wollen wir denn den Ahurō Mazdå, der das Rind und das Aša schuf, die Wasser und die guten Pflanzen schuf, das Licht und die Erde und alles Gute schuf, wegen seiner Herrschgewalt und Größe und (seiner) schönen Werke verehren." Weiterhin fanden Jackson und Gray, der ihm in allen diesen Beziehungen zunächst zustimmt, in der Äußerung des Darius in der großen Inschrift von Bīsutûn (denn so ist, wie wir jetzt wissen, tatsächlich zu lesen)[2]): *upariyarštām upariyayam* (nach Recht und Billigkeit bin ich gegangen)[3]) den Yazatō Arštās wieder — worüber freilich wohl ebenso wie über die oben angeführten Beweise für die Bekanntschaft des Darius mit den Aməšå spənta zu urteilen ist. Eher kann man also, wie denn auch Keiper[4]) und Tiele tun, mit der Mahnung des Darius in der großen Inschrift von Nakš-i-Rustam: *ma θadaya paθim tyām rāstām* (den geraden Weg verlasse nicht)[5]) die ähnlichen Stellen Y. 33, 5. 72, 11, vergl. Yt. 10, 86, Vd. 4, 43 zusammenstellen; aber solche Ausdrücke konnten wohl auch in anderen Religionen vorkommen. Umso wertvoller wäre es natürlich, wenn sich der im Awesta (Yt. 8, 51ff., vgl. 36) vorkommende Dämon *Dužyāiryā* bei Darius wiederfinden ließe, wie das die Genannten annehmen. Allerdings könnte dagegen geltend gemacht werden, daß die

---

[1]) Weissbach a. a. O. 86. 100. 102, vgl. auch 128.

[2]) Vgl. Jackson, *The Great Behistun Rock and Some Results of a Re-examination of the Old Persian Inscriptions on it*, JAOS 1903, 90ff.

[3]) Weissbach a. a. O. 66.

[4]) Die Perser des Äschylus als Quelle für altpersische Altertumskunde 1877, 6. [5]) Weissbach a. a. O. 90.

Haina, vor der Darius in seiner vierten persepolitanischen Inschrift, wie vor der *Dušiyārā* und *Draugā,* sein Land beschützt sehen möchte, im Awesta nicht als Dämon, sondern nur als feindliche Armee erscheint. Und Tiele[1]) hat wohl recht, wenn er sagt: „hier bei Darius kann nur ein böser Geist gemeint sein, zunächst wegen des Zusammenhangs" — er meint wohl wegen der Zusammenstellung mit Draugā, von der ja oben schon die Rede gewesen ist — „und sodann, weil ein Feldherr wie Darius mit feindlichen Heeren wohl Rat wußte und damals wenigstens keinen feindlichen Einfall einer Großmacht zu fürchten hatte." Aber da Dämonen namens *Haina* und *Dušiyārā* gewiß schon vor Zaraθuštrō angenommen wurden, ist Darius auch damit noch nicht als dessen Anhänger erwiesen.

Indes nun ist doch hier noch einmal an das zu erinnern, was sich früher schon aus dem Namen des Vaters des Darius für die Religion dieses Herrschers zu ergeben schien. So gut es wahrscheinlich ist, daß Cyrus, weil er seine Tochter Atossa nannte, Zaraθuštrier war, als ebenso wahrscheinlich können wir es von Darius I. annehmen, wenn sein Vater Vištāspō hieß. Ja es bedarf hiernach eigentlich gar keiner weiteren Untersuchung der griechischen Nachrichten über Darius; sie soll daher im wesentlichen nur angestellt werden, weil sich aus ihnen eine Bestätigung dessen, was wir über Cyrus und Kambyses gefunden haben, ergeben dürfte.

Doch zunächst ist eine Nachricht zu erwähnen, die vielmehr gegen den Zaraθuštrismus des Darius geltend gemacht werden könnte, nämlich die Behauptung des Ktesias (bei Phot., *bibl.* 72, 17. 21), Darius habe beim Übergang über den Bosporus dem διαβατήριος Ζεύς einen Altar errichtet, also etwas getan, was, wie wir später sehen werden, nicht zu jenem Religionsbekenntnis paßte. Indes hier wird, wie schon Rapp[2]) sah, Ktesias gewiß durch den älteren Herodot korrigiert, der (IV, 87) Darius nur zwei Stelen setzen läßt; denn auch was Herodot des näheren von diesen berichtet: sie seien assyrisch (d. h. altpersisch) und griechisch beschrieben gewesen und hätten die Namen aller Völker, die Darius führte und beherrschte,

[1]) a. a. O. II, 385, 1. [2]) ZDMG 1866, 81.

enthalten, stimmt mit dem, was wir an den uns erhaltenen Inschriften des Königs sehen, im allgemeinen überein und ist also durchaus glaubwürdig.

Was Herodot selbst III, 72 von Darius' Stellung zur Lüge erzählt, widerspricht so sehr dessen eigenen Aussagen, daß wir es nicht als geschichtlich werden anerkennen können. Wohl aber wird der aus einer delischen Quelle stammende Bericht VI, 97, Darius habe dem Datis ein tolerantes Verhalten gegen die in Delos verehrten beiden Gottheiten befohlen, historisch — und doch auch nicht gegen den Zaraθuštrismus jenes geltend zu machen sein. Dieses Verhalten läßt sich nämlich nicht nur aus der sonstigen Politik der Achämeniden erklären, sondern kann auch noch besondere Gründe gehabt haben: die Perser mögen in Apollo und Artemis eine Sonnen- und Mondgottheit (oder Miθrō und Anāhita) gesehen, ihre jonischen Seeleute haben gewinnen wollen oder endlich durch Hippias beeinflußt worden sein. *To turn the religious meetings of Ionians at Delos to political account,* sagen How und Wells[1]), *is an idea of Pisistratus* (*Thuc.* III, 104) *which may well have been adopted by Hippias, as it was later by democratic Athens.* Und ebenso spricht es nicht gegen den Zaraθuštrismus des Darius, wenn er nach Polyainos (VII, 11, 7) für einen neuen Apis hundert Talente aussetzte und nach Diodor (*bibl. hist.* I, 95, 4f.) sich mit den Priestern unterhielt[2]).

Man hätte endlich auch die aus Deirmenjik stammende griechische Inschrift des Darius (Dittenberger, *syll. inscr. Graec.*[2] I, 20f.) nicht gegen seinen Zaraθuštrismus geltend machen sollen, in der er dem Gadatas vorwirft: τὴν ὑπὲρ θεῶν μου διάθεσιν ἀφανίζεις ... φυτουργοὺς γὰρ [ἱ]εροὺς Ἀπόλλωνος φόρον ἔπρασσες καὶ χώραν [σ]καπανεύειν βέβηλον ἐ[πέ]τασσες, ἀγνοῶν ἐμῶν προγόνων εἰς τὸν θεὸν [ν]οῦν, ὃς Πέρσαις εἶπε [πᾶσ]α[ν] ἀτρέκε[ι]αν. Allerdings wird man unter den θεοί nicht die Amešå spənta oder Yazatå verstehen dürfen, wie Gray für möglich hält; es ist gewiß an Götter wie Apollo zu denken. Auch wird Darius in diesem nicht etwa Ātarš gesehen haben; denn dieser wurde vielmehr

[1]) a. a. O. II, 103f.

[2]) Vgl. genauer Wiedemann a. a. O. 236ff., auch Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens 1887, 391.

mit Hestia, Apollo dagegen mit Miθrō identifiziert. Aber auf Polytheismus oder Nichtzaraθuštrismus des Darius ist deshalb doch noch nicht zu schließen; die Inschrift läßt sich vielmehr ebenso wie die oben erwähnte hieroglyphische und die früher besprochenen Inschriften des Cyrus und Kambyses aus der Politik des Königs erklären. Denn wenn Gray[1]) aus der *cordial sympathy for the religious views of his ... ancestors, which Darius clearly felt,* weil er jene für Nichtzaraθuštrier hält, schließt, daß dieser ebenso zu beurteilen sei, so möchte ich nach dem, was wir früher über jene gefunden haben, daraus vielmehr entnehmen, daß auch Darius derselben Religion anhing.

Damit stimmt nun auch überein, was Herodot (I, 187) von der (doch nicht unüberwindlichen) Scheu des Darius vor Verunreinigung durch einen Leichnam berichtet. Beweisen kann man seinen Zaraθuštrismus aus dieser Geschichte (vorausgesetzt, daß sie überhaupt wahr ist)[2]) natürlich nicht — denn eine solche Scheu findet sich auch sonst —; aber vereinbar ist sie mit ihm gewiß.

Und ebenso ein weiterer Zug, auf den zwei Stellen bei Herodot hinweisen. Zunächst wird III, 84ff. (und kürzer von Ktesias [bei Phot., *bibl.* 72, 15]) erzählt, Darius und seine Mitverschwörer hätten ausgemacht, wessen Pferd bei Sonnenaufgang zuerst wiehere, der solle König werden, und das habe der Hengst des Darius getan, während zugleich aus heiterem Himmel Blitz und Donner kamen. Ist das geschichtlich, so hat Darius im Pferde wohl ein der Sonne heiliges und von ihr inspiriertes Tier erblickt; daß diese Anschauung auch im Zaraθuštrismus galt, wird sich später noch zeigen[3]).

Auch in c. 90 spricht Herodot von 360 weißen Pferden, die die Kilikier (für jeden Tag eins) dem König zu liefern hatten. Wir werden von solchen ebenso später noch hören und zugleich sehen, daß sie Miθrō heilig waren; das wird hier dadurch bestätigt, daß als ihre Zahl 360 angegeben wird, für

[1]) a. a. O.

[2]) Vgl. darüber How and Wells a. a. O. I, 145f.

[3]) Im übrigen vgl. Tac., *Germ.* 10, sowie Grimm, Deutsche Mythologie 1835. [4]1875—78, II, 548f.

eine Licht- oder Sonnengottheit sicher ganz passend. Die Notiz aber beweist zwar nicht, daß Darius Zaraθuštrier war, verträgt sich indes mit dieser Annahme sehr wohl. Und ebenso die Nachricht IV, 92, Darius habe am Artiskos jeden Mann seines Heeres auf einen bestimmten Platz einen Stein legen lassen und so dort große Hügel von Steinen hinterlassen. Zwar wird nicht gesagt, zu welchem Zweck das geschah, denkt man aber — und das Vorhergehende gestattet das — an ein dem Fluß dargebrachtes Opfer, wie solche ja auch sonst üblich waren oder sind[1]), so stimmt das sehr gut zu der Verehrung von Flüssen, die wir bei den Persern noch kennen lernen werden.

Endlich einen direkten Beweis für den Zaraθuštrismus des Darius werden wir, die Glaubwürdigkeit der Notiz vorausgesetzt, darin sehen dürfen, daß Justinus (*epit. hist. Philipp. Trog. Pomp.* XIX, 1, 10f.) nach Pompejus Trogus und schließlich wohl Timagenes von jenem berichtet, er habe Gesandte nach Karthago geschickt und den Puniern Menschenopfer darzubringen und Hundefleisch zu essen untersagt, dagegen geboten, die Leichen nicht mit Erde zu beschütten, sondern zu verbrennen. Das letztere wird allerdings kaum geschichtlich sein, und auch das Verbot der Menschenopfer stimmt nicht ganz zu dem, was wir gleich wieder von Kambyses und außerdem von Xerxes hören werden; dagegen die Vorschrift, kein Hundefleisch zu essen, klingt so eigentümlich, daß man an ihrer Geschichtlichkeit nicht wird zweifeln dürfen. Dann aber bildet sie angesichts der besonderen Verehrung des Awesta für den Hund einen deutlichen Beweis für den Zaraθuštrismus des Königs.

Auch über die späteren Achämeniden ist dann ebenso zu urteilen, ohne daß es eigentlich noch einer Untersuchung der einzelnen bedürfte. Sie soll wieder nur deshalb angestellt werden, weil dadurch vielleicht noch eine Bestätigung des bisherigen Resultates zu gewinnen ist.

---

[1]) Vgl. ANDREE, Ethnographische Parallelen u. Vergleiche 1878, 46ff., LIEBRECHT, Zur Volkskunde 1879, 276, HABERLAND, Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen, Zeitschrift f. Völkerpsychologie 1880, 304f., KROPF, Das Volk der Xosa-Kaffern 1906, 186f.

Dabei sind wir für Xerxes, da die in Betracht kommenden Inschriften von ihm schon besprochen worden sind, von vornherein auf griechische Nachrichten, namentlich bei Herodot, angewiesen. Zwar wenn wir hier VIII, 54 lesen, daß Xerxes nach der Anzündung der Akropolis von Athen doch die Flüchtlinge von dort, die ihm folgten, aufgefordert habe, nach ihrer Weise daselbst Opfer darzubringen, so könnte man das (da Herodots Erklärung, er habe entweder im Traum ein Gesicht gesehen, oder sich die Verbrennung des Heiligtums zu Herzen genommen, nicht genügt) vielmehr gegen seinen Zaraθuštrismus geltend machen. Aber der wahre Grund wird auch hier wieder die Politik gewesen sein: Xerxes wollte die athenischen Überläufer noch mehr für sich gewinnen.

Wird weiterhin VII, 113 berichtet — nach Ed. Meyer stammen diese und die nächsten hier zu besprechenden Stellen aus einer schriftlichen Quelle, die sich aber nicht nachweisen läßt —, die Magier hätten (natürlich auf Befehl des Xerxes) in den Strymon weiße Pferde geschlachtet, so widerspricht dieses Verfahren allerdings der von Strabo, wie wir noch sehen werden, (*geogr.* XV, 3, 14) bezeugten persischen Sitte, aber die Darbringung von Pferden, von der bei einem Perser auch Tacitus (*ann.* VI, 37) redet, wird zugleich im Awesta erwähnt und kommt anderwärts gerade im Kult von Flußgöttern vor. Auch wenn nach c. 114 die Magier — denn sie sind wohl auch weiterhin Subjekt, sollen aber natürlich auf Befehl des Xerxes gehandelt haben — bei Ἐννέα ὁδοί, also an einem Kreuzweg, wo ja auch sonst Opfer dargebracht wurden[1]), neun Knaben und Mädchen lebendig begruben, so spricht das vielleicht so wenig wie das III, 35 von Kambyses Berichtete gegen den Zaraθuštrismus der beiden Achämeniden. Denn so gut wie Cyrus Krösus hätte lebendig verbrennen können, ohne das Feuer zu verunreinigen, ebenso wenig war möglicherweise das Lebendigbegraben von anderen eine Entheiligung der Erde. Fährt doch außerdem Herodot an der hier in Rede stehenden Stelle (wenngleich erst in einer später eingeschalteten Be-

[1]) Vgl. Macculloch, *Cross-roads*, ERE IV, 1911, 332ff., Wünsch, dass. *(Roman)*, ebd. 336.

merkung, zu der gleich Plutarch, *de superst.* 13 verglichen werden kann[1]) fort: Περσικὸν δὲ τὸ ζώοντας κατορύσσειν, ἐπεὶ καὶ Ἄμηστριν τὴν Ξέρξεω γυναῖκα πυνθάνομαι γηράσασαν δὶς ἑπτὰ Περσέων παῖδας, ἐόντων ἐπιφανέων ἀνδρῶν, ὑπὲρ ἑωυτῆς τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ ἀντιχαρίζεσθαι κατορύσσουσαν; also wohl auch er sieht jenes Opfer als dem unterirdischen Gott dargebracht an. Aristoteles setzt nun aber (bei Diog. Laert., *de vit. philos., prooem.* 6, 8) Hades mit Areimanios gleich, und ebenso spricht Plutarch (*de Is.* 46) von einer Anrufung des Hades und der Finsternis, d. h. wohl des *Deus Arimanius*, dem auch uns erhaltene Inschriften[2]) gelten; dürfen wir das mithin auch für die Stellen bei Herodot annehmen[3]), so wäre Xerxes ebenfalls als Verehrer des Aŋrō Mainyuš erwiesen. Mit anderen Worten: weit entfernt, gegen seinen Zaraθuštrismus zu zeugen, spräche die Stelle vielmehr für ihn, oder, noch anders ausgedrückt: Plutarch hätte recht, wenn er (*vita Themist.* 28), obgleich, soweit wir wissen, ohne ältere Vorlage[4]), Xerxes nach dem ersten Gespräch mit Themistokles beten läßt, daß Arimanios seinen Feinden immer solche Gedanken eingeben möchte, daß sie die Besten vertrieben.

Nicht anders steht es wohl mit der früheren Stelle bei Herodot (c. 54), an der erzählt wird, Xerxes habe am Hellespont aus einer goldenen Schale in das Meer geopfert, zu der Sonne gebetet und dann die Schale, einen goldenen Mischkrug und ein persisches Schwert in den Hellespont geworfen. Fährt der Geschichtsschreiber danach nämlich fort: ταῦτα οὐκ ἔχω ἀτρεκέως διακρῖναι οὔτε εἰ τῷ ἡλίῳ ἀνατιθεὶς κατῆκε ἐς τὸ πέλαγος οὔτε εἰ μετεμέλησέ οἱ τὸν Ἑλλήσποντον μαστιγώσαντι καὶ ἀντὶ τούτων τὴν θάλασσαν ἐδωρέετο, so darf man wohl vermuten, daß es sich in Wahrheit um ein der Sonne dargebrachtes Opfer gehandelt habe, die im späteren Zaraθuštrismus ja tatsächlich wieder verehrt wurde. Umgekehrt spricht wohl auch die Züchtigung des Hellesponts, auf die Herodot hier (und VIII, 109) zurück-

---

[1]) Im übrigen vgl. HOW AND WELLS a. a. O. II, 169ff.

[2]) Vgl. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* II, 1896. 98 (Nr. 27). 141 (Nr. 323f.). 160 (Nr. 474).

[3]) Andere Erklärungen gibt TIELE a. a. O. II, 401.

[4]) Vgl. BAUER, Plutarch's Themistokles 1884, 87.

verweist und die er VII, 35 geschildert hatte, nicht gegen dieses Bekenntnis des Königs; denn das Meer wird bei dieser Gelegenheit ausdrücklich πικρὸν ὕδωρ angeredet, und das ihm gegenüber beliebte Verfahren mit den Worten gerechtfertigt: σοὶ ... κατὰ δίκην ἄρα οὐδεὶς ἀνθρώπων θύει ὡς ἐόντι καὶ θολερῷ καὶ ἁλμυρῷ ποταμῷ[1]). Reine, süsse Flüsse hätte der König also anders behandelt, wie wir ja auch schon VII, 113 von einem dem Strymon dargebrachten Opfer lasen[2]).

Nicht recht verständlich ist es, wenn nach c. 180 die Barbaren den schönsten der Seeleute eines troizenischen Schiffes geschlachtet haben sollen, διαδέξιον ποιεύμενοι τὸν εἶλον τῶν Ἑλλήνων πρῶτον καὶ κάλλιστον. „Man erklärt διαδέξιον ποιεύμενοι", sagt STEIN[3]), „unter Vergleich von Redensarten wie δεξιόν, αἴσιον, οἰωνόν τι ποιεῖσθαι, *laetum omen captantes,* ohne daß dieser nur erratene Sinn sich dem Zusammenhange, zumal an πρῶτον, passend anschlösse. Wahrscheinlich soll gesagt werden, daß die Mannschaft den ersten und schönsten Gefangenen ihrem Gotte als eine Art Erstlingsopfer darbrachte. Opferung von Kriegsgefangenen war gerade bei Phoinikern häufig." Von einer persischen Sitte wäre also hier keine Rede, geschweige denn einer solchen, der sich Xerxes angeschlossen hätte.

Ungenau berichtet Herodot wohl wieder in c. 191, wo die meisten Handschriften: ἡμέρας ... ἐχείμαζε τρεῖς· τέλος δὲ ἔντομά τε ποιεῦντες καὶ καταείδοντες γόησι οἱ μάγοι τῷ ἀνέμῳ, πρὸς δὲ τούτοισι καὶ τῇ Θέτι καὶ τῇσι Νηρηΐσι θύοντες ἔπαυσαν τετάρτῃ ἡμέρῃ,

---

[1]) Daß Y. 68, 6 das Meer Vourukaša verehrt wird, hat seine besonderen Gründe.

[2]) Damit ist zugleich die Erklärung des Vorganges als einer Hochzeit mit dem Meer, wie sie S. REINACH und im Anschluß an ihn TERZAGHI (Die Geißelung des Hellespontos, AR 1908, 145ff.) vertritt, noch in andrer, als der von PERDRIZET (*La légende du châtiment de l'Hellespont par Xerxès. Revue des études anciennes* 1912, 357ff.) versuchten Weise widerlegt. P. hält auch nicht die ganze Erzählung für eine Legende, sondern glaubt, daß die Magier den Hellespont wirklich gegeißelt haben — nur nicht in dem Sinne, wie es Herodot verstanden hat. Die Behauptung des Sostratos (bei Juvenal, *sat.* X, 179ff. und dem Scholiasten zu ihm), Xerxes habe auch die Winde gegeißelt, ist erst recht eine spätere Ausschmückung.

[3]) Herodotos, IV. Bd. [6]1908, 181, vgl. auch HOW and WELLS a. a. O. II, 210.

Hude nach Madvig dagegen statt γόησι βοῇσι lesen. Wenn nämlich hier die Magier Thetys und den Nereiden geopfert haben sollen, so ist das wohl nicht als Akkommodation an griechische Vorstellungen zu erklären, sondern als eine irrige Angabe zu bezeichnen. Aber daß die Magier, die natürlich auch hier wieder den Willen des Xerxes ausgeführt hätten, dem Wind opferten, das werden wir später als durchaus mit dem Zaraθuštrismus übereinstimmend erkennen.

Tiele und Gray haben auch in der Notiz c. 43, Xerxes habe in Pergamon τῇ Ἀθηναίῃ τῇ Ἰλιάδι tausend Kühe geopfert und die Magier hätten (natürlich wieder und hier besonders zweifellos im Sinne des Königs) den Heroen Trankopfer ausgegossen, einen Beweis für Zaraθuštrismus sehen wollen. Zwar daß Xerxes den Heroen geopfert hätte, das könnte nur daraus erklärt werden, daß er für Priamos, an den Tiele besonders denkt, „einige Sympathie ... fühlte, ihn vielleicht auch als einen Vorfahren seines Geschlechts betrachtete“ [1]). Aber in „Priamos' Stammgöttin“ soll er *Vanainti Uparatās*, den weiblichen Yazata des Sieges oder, wie nun auch Gray meint, Anāhita erblickt haben; ja letzterer macht dafür noch besonders geltend, daß diese auf den Inschriften des Artaxerxes II. vorkomme und nach Yt. 5, 21 ff. hundert männliche Pferde, tausend Rinder und zehntausend Schafe zum Opfer erhalten haben solle. Von der ersteren Tatsache werden wir nachher noch reden; die letztere kann wohl schon deshalb nichts beweisen, weil die gleiche Angabe Yt. 9, 3 ff. von der Drvāspā gemacht wird Aber vielleicht sind gerade in den ἥρωες zaraθuštrische Gottheiten zu erblicken, wenigstens spricht Xenophon (*instit. Cyr.* II, 1. 1. III, 3, 22. VIII, 3, 24) von ἥρωες Περσίδα γῆν κατέχοντες, ἥρωες γῆς Μηδίας οἰκήτορες καὶ κηδεμόνες und ἥρωες Ἀσσυρίας οἰκήτορες, ἥρωες οἱ Συρίαν ἔχοντες und denkt also wohl an die Fravašayō, von denen es Yt. 13, 65 f. heißt: „wenn die Wasser, o Spitāmō Zaraθuštro, aus dem See Vourukašəm hervorströmen, und sie, die mazdågeschaffene Herrlichkeit, dann machen sich die starken Fravašayō der Ašagläubigen auf: zahlreich zu vielen Hunderten, zahlreich zu vielen Tausenden,

[1]) a. a. O. II, 400.

zahlreich zu vielen Zehntausenden; (um) Wasser zu suchen, jede für ihre Familie, für ihr Dorf, für ihren Gau, für ihr Land, (indem sie) also sprechen: soll unser eigenes Land herunterkommen und vertrocknen?“ Daß man aber ebenso die Stelle bei Herodot erklären kann, folgt wohl daraus, daß er VII, 53 von θεοὶ οἳ Περσίδα γῆν λελόγχασι redet [1]).

Und läßt sich etwa auch aus den Schlußworten in c. 43: ταῦτα δὲ ποιησαμένοισι νυκτὸς φόβος ἐς τὸ στρατόπεδον ἐνέπεσε beweisen, daß Xerxes Zaraθuštrier war? Moulton meint, νυκτός gehöre zum Vorhergehenden, es habe sich also um ein nächtliches Opfer gehandelt, wie es im Awesta verboten werde; davon habe das Heer (man müßte dann nach dem Wortlaut der Bemerkung auch an die Magier, ja Xerxes mitdenken) oder wenigstens Herodot gewußt, und deshalb sei tatsächlich oder nach der Meinung des letzteren jener Schrecken auf das Heer gefallen. Aber ganz abgesehen davon, daß mindestens Y. 32, 10. 12. 14 nicht ausdrücklich von nächtlichen Opfern die Rede ist [2]), sondern erst Yt. 5, 91. 94, Vd. 7, 79, wird man doch das νυκτός bei Herodot viel natürlicher zum Folgenden ziehen: bei Nacht fiel ein Schrecken auf das Heer. Es ist also aus der Stelle nicht zu entnehmen, daß die Magier und Xerxes eigentlich nicht bei Nacht hätten opfern sollen und deshalb Zaraθuštrier waren.

Wohl aber passen dazu einige, zum Teil noch frühere Stellen bei Herodot, von denen die erste in c. 40 steht. Danach wurden nämlich in dem Heer des Xerxes zehn heilige Pferde und dann ein von acht weißen Pferden gezogener, dem Zeus heiliger Wagen mitgeführt, hinter dem der Rosselenker zu Fuß einherschritt: οὐδεὶς γὰρ δὴ ἐπὶ τοῦτον τὸν θρόνον ἀνθρώπων ἀναβαίνει (vgl. auch 55. VIII, 115). Unter Zeus, von dessen ἅρμα λευκὸν χρυσόζυγον ἑστεμμένον auch bei Xenophon (*instit. Cyr.* VIII, 3, 12, vgl. außerdem Curt. Ruf., *hist. Alex.* III, 3, [7,] 11, Dio Chrysost., *or.* 36, 39f.) die Rede ist [3]), wird nämlich mit

[1]) Anders freilich Rohde, Psyche 1894. 5.-6. 1910, I, 148.

[2]) Es handelt sich nur um eine (vielleicht wahrscheinliche) Vermutung Bartholomae's (Die Gathas 1905, 33) und Reichelt's (*Avesta Reader* 1911, 195). Vgl. auch Moulton a. a. O. 357, 1.

[3]) Unberechtigterweise sagt wohl Cumont (*L'aigle funéraire des Sy-*

Stein, Tiele, Gray, How und Wells Ahurō Mazdå zu verstehen sein, während die zuerst erwähnten zehn Pferde dem Miθrō heilig sein mochten, dessen Wagen ja auch Yt. 10, 125 vier weiße Renner ziehen[1]). Und ebenso ist mit dem zaraθuštrischen Bekenntnis des Xerxes vereinbar seine Verehrung einer Platane, von der wir in c. 31 und bei Aelian, *var. hist.* II, 14. IX, 39 lesen; denn darin ist zwar trotz Eisler keine δένδρου μίτρωσις, keine Verehrung eines Symbols des Miθrō zu sehen, aber auch im Awesta ist wenigstens von einem mythischen Baum Vispōbiš die Rede, „der inmitten des Sees Vourukašəm steht, der gute Heilmittel, kräftige Heilmittel birgt, ... auf dem aller Pflanzen Samen niedergelegt ist“ (Yt. 12, 17)[2]). Natürlich könnte der von Xerxes berichtete Zug auch aus einer andern Religion als dem Zaraθuštrismus erklärt werden, aber nach dem, was wir über Darius gefunden haben, wird er doch in jenem Sinne aufgefaßt werden müssen.

Ja auch das kann nun nicht mehr gegen dieses Resultat geltend gemacht werden, daß wir bei Xerxes noch einige andere Reste der primitiven Religion finden, die wir in keiner Weise aus dem Awesta belegen können. Als ein solcher wird es nämlich zunächst zu bezeichnen sein, wenn er nach Herod. VII, 39 (vgl. auch Plut., *mul. virt.* 263) den ältesten Sohn des Lyders Pythios in zwei Teile schneiden und zwischen diesen sein Heer hindurchziehen ließ; mit andern Worten: er wird damit, wie Seneca (*de ira* III, 16, 4) es ausdrückt, dieses haben reinigen wollen. Ähnliches wird ja auch von Griechen erzählt:

---

riens et l'apothéose des empereurs, RHR 1910, 62, 155): *bien que nous n'en puissions fournir de preuve directe, il semble bien que les monarques asiatiques aient cru parfois devoir être emportés dans sa* (sic) *course par leur dieu tutélaire, comme les Pharaons se figuraient devoir naviguer dans la barque de Rê.*

[1]) Wenn Agatharchides (bei Pseudoplut., *par. min.* 2) erzählt, Xerxes habe auf einem Altar der Sonne ein Rind opfern wollen und an seinem Feuer habe der nach einem verunglückten Attentat auf den König gefangen genommene Agesilaos seine rechte Hand verbrannt, so handelte es sich dabei wohl um „eine der Sage von Mucius Scaevola nachgedichtete Fabel“ (Rapp, ZDMG 1866, 81).

[2]) Vgl. noch Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch 1904, 1469, auch Darmesteter a. a. O. II, 495, 26.

die Macedonier und Böotier reinigten (nach Liv. XL, 6, 1ff., Curt. Ruf., *hist. Alex.* X, 28, [9,] 12, Plut., *quaest. rom.* 111) ihr Heer, indem sie es zwischen den Teilen eines Hundes hindurchgehen ließen, und denselben Zweck wird es gehabt haben, wenn nach Apollodor, *bibl.* III, 13, 7 Peleus nach der Zerstörung von Iolkos Astydameia, die Frau des Akastos, getötet, gliedweise zerlegt und durch sie das Heer in die Stadt hineingeführt haben soll. Der ägyptische König Sabakon träumt nach Diodor (*bibl. hist.* I, 65, 6), er solle alle Priester entzweischneiden und mit seinem Gefolge zwischen ihnen hindurchgehen, sonst könnte er nicht glücklich und lange über Ägypten herrschen, und die Anwendung des gleichen Mittels zu Heilzwecken werden wir später auch bei den Persern finden. Freilich, weshalb man sich von ihm diese Wirkung versprach, ist nicht ohne weiteres deutlich. Liebrecht und Zachariae[1]) erinnern an die Sitte, durch hohle Steine, gespaltene Bäume u. dergl. durchzukriechen, um Krankheiten und andre Mängel abzustreifen oder auch um eine Wiedergeburt zu erleben; aber dabei versteht man noch nicht, weshalb ein Mensch oder ein Tier getötet werden mußte. So meint Robertson Smith[2]) wohl, ursprünglich sei ein Opfer dargebracht worden, von dem die ein Bündnis schließenden Parteien gemeinschaftlich aßen: „als dies nicht mehr geschah, standen" sie „zwischen den beiderseitigen Stücken als ein Symbol, daß sie an dem mystischen Leben des Opfers Anteil hatten". Indes auch das befriedigt nicht recht; denn auf ein derartiges Bundesopfer deutet in den erstangeführten Fällen nichts hin. Am ehesten ist also mit Eitrem[3]) anzunehmen, daß die zerteilten Leiber das μύσος aufsaugen sollten; als Verunreinigung oder Sühne heischendes Wahrzeichen hätte ja auch die bei Herodot unmittelbar vorher erwähnte Sonnenfinsternis aufgefaßt werden können. Jedenfalls ist der Brauch

---

[1]) Scheingeburt, ZVV 1910, 152ff.

[2]) Die Religion der Semiten 1899, 243.

[3]) Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte II, 1917, 9ff. Vgl. dazu auch Preisendanz, LZBl 1919, 417f.: „ob wohl der Brauch mancher Metzger, die Hälften eines frisch geschlachteten Schweines zu beiden Seiten der Ladentür aufzuhängen, letzten Endes auch auf rituelle oder auf nur praktische Zwecke hinausgeht?"

auf primitive Anschauungen zurückzuführen, und ebenso ist es gewiß aufzufassen, wenn bei Herodot IX, 110 erzählt wird, der Perserkönig — und es handelt sich in diesem Zusammenhang speziell um Xerxes — habe sich nur an seinem Geburtstage den Kopf eingerieben; denn an einer früheren Stelle (IV, 73) wird das gleiche von den Skythen erzählt, die sich dann abwüschen und dadurch, ebenso wie durch ein Schwitzbad und das Auflegen und Wiederabwaschen eines aus Holz und Wasser hergestellten Breies, von der Verunreinigung durch ein Begräbnis befreiten. Man darf also wohl in der Tat mit FRAZER[1]) die von Plutarch (*quaest. rom.* 100) bezeugte Sitte der römischen Damen, sich vor allem am Tage der Diana den Kopf zu waschen und zu reinigen, vergleichen und beide Gebräuche daraus erklären, daß man ursprünglich durch zu häufiges Waschen dem Kopfe Kräfte zu entziehen glaubte. Oder meinte man ihm umgekehrt durch Salben Kräfte zuzuführen, und erklärt es sich daraus, daß der Perserkönig sich an seinem Geburtstag den Kopf einrieb und nun Geschenke verteilte? Jedenfalls ist kein genügender Anlaß vorhanden, mit MOULTON[2]) zu behaupten: *the general impression made by these notices is that if the religion of Darius suggests the Gathas of Zarathustra, that of his son has its affinities in the „Seven-chapter Gatha" which marked the relapse into the old nature-worship. Everything we know of Xerxes makes us feel that it would suit him better.*

Von Artaxerxes I., Xerxes II. und Darius II. haben wir weder Inschriften noch sonstige Nachrichten, die hier in Betracht kämen, oder wenigstens keine solchen, die uns etwas Neues lehrten[3]). Erst in der ersten Inschrift Artaxerxes' II. von Susa und der von Hamadān werden neben Ahurō Mazdā

[1]) *The Golden Bough* [3] II, 1911, 253. [2]) a. a. O. 59.

[3]) Sonst vgl. GRAY a. a. O. 72: *the theory has been advanced that Artaxerxes I. Longimanus is mentioned in the Pahlavi texts under the name of 'Ardashir the Kayan, whom they call Vohuman, son of Spend-dad', who according to Bahman Yašt,* II. 17, *'separates the demons from men, scatters them about, and makes the religion current in the whole world'. This hypothesis lacks all foundation. The Zoroastrian Artaxerxes was the son of Spend-dad; the Achaemenian was the son of Xerxes; al-Birūnī rightly distinghuishes between them, and*

Anāhita und Miθrō genannt und angefleht — übrigens damit sie ein von dem Könige errichtetes Gebäude nicht zerschlagen oder beschädigen. Und damit stimmt überein, daß nach Berossos (bei Clem. Alex., *protr.* 5. 65, 4) Artaxerxes II. zuerst Bilder der Aphrodite Anaitis[1]) in Babylon, Susa und Ekbatana aufstellte und ihren Kult auch weiter in Persien, Baktrien und bis Damaskus und Sardes verbreitete. Allerdings können diese Gottheiten nicht erst von ihm, also nach 404 eingeführt worden sein, denn, wie sich zeigen wird, kennt sie bereits Herodot[2]). Zugleich aber wird sich aus seiner Darstellung ergeben, daß Anāhita und Miθrō zu seiner Zeit noch nicht allzu bekannt gewesen sein dürften; es liegt also kein Grund vor, mit Gray die Angabe des Berossos zu bestreiten. Ja vielleicht darf man sogar mit Tiele bezweifeln, daß Artaxerxes in Persepolis ein Heiligtum der Anāhita zu errichten gewagt hat, und bemerkenswert finden, daß sein Nachfolger Artaxerxes III. Ochos in seiner persepolitanischen Inschrift nur Miθro nennt.

Jedenfalls ist es richtig, wenn der nach 374 geschriebene erste Alkibiades die königlichen Prinzen bei den Persern, wie wir schon sahen, in der Magie Zoroasters unterrichtet werden läßt, und stimmt es damit überein, wenn er außerdem von ihrer Erziehung zur Wahrheitsliebe spricht und sagt, ihr Geburtstag würde zuerst von dem ganzen Hof und bei seiner Wiederkehr von Asien gefeiert.

---

the identification of the two in the Shāh-Nāmah and other sources is properly regarded as contrary to history, since it is due to the accidental coincidence that the grandfather of each was named Darius. — Die von Julian in seinem 37. Briefe erzählte Geschichte, die auf Darius II. zu beziehen wäre, könnte, wenn glaubwürdig, doch nicht beweisen, daß dieser an die Auferstehung der Toten glaubte und würde uns selbst dann nichts Neues lehren.

[1]) Über die Form des Namens vgl. Cumont, *Notes sur le culte d'Anaïtis*, RA 1905, I, 28f.

[2]) Vgl auch die mit Miθrō zusammengesetzten Eigennamen bei Cumont, *Textes* II, 76; die ebd. 464 nach dem Buche Esra aufgeführten Namen können bei dessen Charakter für eine frühere Zeit nichts beweisen, und den Namen des einen Anführers der Lyder in Äschylus' Persern V. 43 liest von Wilamowitz-Möllendorff (*Aeschyli tragoediae* 1914) Μητρογάθης, indem er dazu bemerkt: *in Lydo matrem magnam non miramur.*

Ebenso ist es ganz glaubwürdig, wenn Plutarch — auf Grund von Ktesias, Dinon oder Herakleides von Kyme[1]) — (*vita Art.* 4 — dazu ist auch Aelian, *var. hist.* I, 33 zu vergleichen) Artaxerxes II. bei Mithras schwören und (*vita Art.* 27) in Ekbatana Aphrodite Anaitis (dadurch, daß er ihr eine zur Keuschheit verpflichtete Priesterin weiht) verehren läßt. Wenn er in c. 3 berichtet, Artaxerxes sei im Tempel einer kriegerischen Göttin, die man als Athene deuten könne, eingeweiht worden — ich komme auf die Stelle nachher noch einmal zurück —, so ist dabei wohl auch an Anāhita zu denken; dagegen wenn Plutarch ihn in c. 23, mit den Händen die Erde berührend, zur Here beten und sie verschwenderisch beschenken läßt, so versteht er darunter vielleicht eher Spənta Ārmaitiš. Erzählt Plutarch endlich in c. 29, Artaxerxes habe nach der Tötung seines Sohnes Darius den Helios angebetet und gesagt: „freuet euch weggehend, ihr Perser, und sagt auch den anderen, daß denen, die Widerrechtliches und Gesetzwidriges beabsichtigt haben, der große Oromazes Strafe auferlegt hat", so ist allerdings die damit wohl beabsichtigte Identifikation von Helios (Miθra) und Oromazes unzutreffend, aber die darin liegende Voraussetzung, daß Artaxerxes beide verehrt habe, durchaus geschichtlich. Für seinen Zaraθuštrismus spricht auch die Abneigung gegen die Lüge, wie sie in c. 14 und 28 zum Ausdruck kommt, sowie wohl (ebenso wie bei Cyrus) der Name seiner Tochter Atossa, die in c. 23 erscheint. Auch daß er sie und noch eine andere Tochter namens Amestris heiratete, werden wir nach der schon oben angeführten Bemerkung des Xanthos (bei Clem. Alex., *strom.* III, 11, 1), die sich ja zugleich auf Töchter bezog, so erklären müssen, und ebenso, daß er nach c. 10 einen goldenen Hahn auf einer Lanze vor dem Heer einhertragen ließ. Denn daß das deshalb geschehen sei, weil ein Karer den jüngeren Cyrus getötet hatte und die Karer von den Persern wegen der Büsche, mit denen sie ihre Helme schmückten, Hähne genannt worden wären — das ist doch zu unwahrscheinlich;

[1]) Vgl. SCHWARTZ, Dinon, ²RE V, 1905, 654, JACOBY, Herakleides, ebd. VIII, 1, 1912, 470, CHRIST a. a. O. ⁶I, 523, 6. SEEBERG, *De fontibus in Plutarchi Artaxerxis vita adhibitis quaestiones* 1897 war mir leider nicht zugänglich.

jene Verwendung des Hahnes als Feldzeichen wird mit seiner Verehrung zusammenhängen, wie sie Vd. 18, 14ff. in den Worten zum Ausdruck kommt: „wer ist der Büttel (Sraošāvarəzō) des ašafrommen heldenhaften Straošō, (der) das heilige Volk in sich aufgenommen hat, das starke Holz schwingt, des ahurischen? Da sagte Ahurō Mazdå: der Vogel, der Hahn (Parōdarš) heißt, o Spitamō Zaraθuštro, den (aber) die übelredenden Leute Kahrkatās nennen; denn dieser Vogel erhebt (seine) Stimme um die starke Morgenröte: steht auf, o Menschen, betet das erste Aša(gebet), schmäht die Daēva!" Und noch deutlicher heißt es Bd. 19, 33: *The cock is created in opposition to demons and wizards, co-operating with the dog; as it says in revelation, that of the creatures of the world, those which are co-operating with Srôsh, in destroying the fiends, are the cock and the dog*[1]). Endlich wenn bei der eben schon erwähnten Einweihung der König das Gewand des alten Cyrus anziehen mußte, so sollte er sich wohl dadurch dessen Kräfte aneignen; auch wenn er einen Feigenkuchen, Terebinthenharz und saure Milch genießen mußte, so geschah das gewiß, weil man diesen ebenfalls besondere Wirkungen zuschrieb. Von der Feige und der Milch läßt sich das ja auch anderwärts nachweisen[2]), und wenn das für die Perser sonst nicht möglich ist, so lernen wir eben hier ihre Religion von einer neuen Seite kennen.

Auch die Schlüsse, die wir aus der Cyropädie Xenophons für die Religion Artaxerxes' II. oder zunächst des jüngeren Cyrus ziehen können, stimmen mit dem bisher gewonnenen Resultat überein. Hören wir doch hier, und zwar im Munde des älteren Cyrus oder wenigstens in Verbindung mit ihm, außer von den schon erwähnten ἥρωες, (den Fravašayo), von Ἑστία πατρῴα (d. h. dem Feuer) (I, 6, 1. VII, 5, 57), von Ζεὺς πατρῷος oder βασιλεύς oder μέγιστος (d. h. Ahuro Mazdå), (I, 6, 1. III, 3, 21 f. VII, 1, 1. 3. 5, 57. VIII, 3, 11. 24), von Ge (d. h. wohl Spənta Ārmaitiš) (III, 3, 22. VIII, 3. 24), von Hephaistos (unter

[1]) Vgl. auch FEHRLE, Der Hahn im Aberglauben, Schweiz. Archiv f. Volkskunde 1912, 65ff., RADERMACHER, Wiener Sitzungsberichte, philos.-hist. Kl. 187, 3, 1918, 23f.

[2]) Vgl. FRAZER a. a. O. ³I, 1911, 2, 316ff., WYSS, Die Milch im Kultus der Griechen u. Römer 1914, bes. 52ff.

dem wohl auch das Feuer zu verstehen ist) (VII, 5, 22) und von Helios (d. h. Miθrō) (VIII, 3, 12. 24. 7, 3). Im Oikonomikos (IV, 24) schwört auch der jüngere Cyrus selbst bei Miθrō, und in der Cyropädie (VIII, 3, 12) ist neben dem schon oben erwähnten weißen Wagen des Zeus von einem solchen des Helios, noch einem anderen, dessen Pferde mit roten Decken geschmückt sind, einem tragbaren Feuerherd sowie von Pferden die Rede, die zum Opfer für Helios bestimmt sind — und auch das mag, obwohl Curtius Rufus (*hist. Alex.* III, 3, [7,] 9) nichts von all diesen Dingen weiß, doch geschichtlich sein. Selbst was der ältere Cyrus (VIII. 7, 17ff.) über das Leben nach dem Tode sagt, könnte zugleich auf den Zaraθuštrismus zurückgehen; und ebenso, wenn er nach II, 1, 1 in einem Adler zur Rechten ein günstiges Vorzeichen gesehen und VII, 1, 4 als Feldzeichen einen goldenen Adler auf einer langen Lanze eingeführt haben soll — nach anab. I, 10, 12 hätte Artaxerxes II. tatsächlich ein solches Feldzeichen gebraucht. Jener mythische Baum Yt. 12, 17, von dem wir schon eben hörten, heißt nämlich auch der Baum des Adlers[1]), und auch der Vogel Karšipta, der nach Vd. 2, 42 in der Burg Yimō's die mazdayasnische Religion verbreitet hat, ist wohl ein Falke oder dergleichen. Dagegen wenn Cyrus und seine Gäste (*instit. Cyr.* III, 3. 1. VII, 1, 1) bei der Mahlzeit den Göttern drei Trankopfer darbringen und zu ihnen beten, so schreibt ihnen allerdings Xenophon wohl nur eine griechische Sitte zu; aber im übrigen dient eben seine Darstellung zur Bestätigung dessen, was wir sonst über Artaxerxes II. wissen. Daß nach Aelian (*de nat. anim.* VI, 39) der jüngere Cyrus seine Mutter Parysatis in widernatürlicher Weise geliebt habe, wäre damit vereinbar, wenn Xanthos (bei Clem. Alex., *strom.* III, 11, 1) u. a. mit ihrer Behauptung, die Perser heirateten auch ihre Mütter, recht hätten; und das ist nach dem oben Dargelegten wohl möglich.

Ja dieses Resultat wird auch durch dasjenige, was wir sonst noch über die Religion der Perserkönige dieser Zeit erfahren, nicht mehr in Frage gestellt, sondern nur ergänzt. So finden wir zunächst bei Agathokles, der noch im 5. oder anfangs des

[1]) Vgl. auch Yt. 14, 41 und DARMESTETER a. a. O. II, 495, 26.

4. Jahrhunderts lebte (bei Athen., *dipnos.* XII, 9) eine persische Anschauung bezeugt, nach der nur der König und sein ältester Sohn von dem sog. Goldwasser trinken durften, während es den anderen bei Todesstrafe verboten war. Von goldhaltigem Wasser, das die Schuldermittlung bewirkt, hören wir Vd. 4, 54f. und im Saugand-nāmah[1]), und wenngleich das etwas anderes ist, so kann es doch immerhin verglichen werden. Näher noch liegt es aber, an die ähnlichen Anschauungen über den Tabucharakter der Nahrung von Häuptlingen oder Königen zu erinnern, die wir bei Natur- und noch bei Kulturvölkern finden[2]). Von dem eigentlichen Grund und Sinn dieser Anschauungen der sie zugleich als hierher gehörig erweisen wird, soll nachher noch die Rede sein.

Weiterhin Ktesias, der nach 399 schrieb, berichtet wohl (bei Athen., *dipnos.* X, 45), bei den Persern dürfe sich der König an einem Tage, an dem sie dem Mithras opfern, betrinken; und von ihm ist vielleicht auch Duris abhängig, von dem Athenaios gleich nachher eine gleichlautende Aussage sogar wörtlich anführt[3]). Ja möglicherweise gehört auch die weitere Notiz des Duris, der Perserkönig tanze an demselben Fest den persischen Tanz, während sonst niemand in Asien

---

[1]) Vgl. WEST, *Pahlavi Literature,* GrIrPh II, 124.

[2]) Vgl. FRAZER a. a. O. ^{3}II, 129.

[3]) Sicher würde das sein, wenn vielmehr Eustathios (ad Odyss. 18, 3) Duris wörtlich zitierte; denn er sagt da: παρὰ ... Πέρσαις, ὥς φησι Δοῦρις, ἐφίεται τῷ βασιλεῖ μεθύσκεσθαι ἡμέρᾳ μιᾷ ἐν ᾗ τῷ Μίθρᾳ ἔθυον, während Ktesias nach Athenaios wohl schrieb: παρὰ ... Πέρσαις τῷ βασιλεῖ ἐφίεται μεθύσκεσθαι μιᾷ ἡμέρᾳ, ἐν ᾗ θύουσι τῷ Μίθρῃ. Aber diese Übereinstimmung erklärt sich einfacher daraus, daß Eustathios von Athenaios abhängig ist, der zuerst diese Nachricht wohl des Ktesias und dann die etwas anders lautende des Duris brachte. Sagt Eustathios doch dann weiter: εἰ δὲ ὁ Πέρσης Δαρεῖος, ὁ τοὺς μάγους ἀνελών, ἐπιγεγραμμένον εἶχε τῷ αὐτοῦ μνήματι τὸ, ἡδυνάμην καὶ οἶνον πίνειν πολὺν καὶ τοῦτον φέρειν καλῶς, πολυπότης μὲν ἂν εἴη, μέθυσος δὲ οὔ; benutzt er also auch da Athenaios, der vor dem Zitat aus Ktesias sagt: Δαρεῖος ... ὁ τοὺς μάγους ἀνελὼν ἐπιγεγραμμένον εἶχε ἐπὶ τοῦ μνήματος· ἠδυνάμην καὶ οἶνον πίνειν πολὺν καὶ τοῦτον φέρειν καλῶς. Und ebenso folgt er in seiner Bemerkung zu Il. 13, 731: ὀρχηστὴν ... λέγει ἂν τὴν ἐπαινουμένην, ὁποία καὶ ἡ τῶν Περσῶν, περὶ ὧν ἱστορεῖται ὅτι Πέρσαι ὥσπερ ἵππεύειν, οὕτω καὶ ὀρχεῖσθαι ἐμάνθανον, νομίζοντες ἐντεῦθεν ἐμμελῆ τινα λαμβάνειν γυμνασίαν τῆς τοῦ σώματος ῥώμης von ὥσπερ ab, wenngleich mit einer leichten Veränderung und Kürzung, dem Athenaios.

das an diesem Tage tue, Ktesias an und mag daher gleich hier mitbesprochen werden. Sie kann sehr wohl zutreffen, wenn auch der sog. Opfertanz des ägyptischen Königs[1]) keiner war und David nach II. Sam. 6, 14 nur bei einer besonderen Gelegenheit tanzte; auch daß sich der Perserkönig an dem Mithrasfest betrinken durfte, paßt zu der Schätzung des Weins durch die Perser, von der wir nachher noch hören werden.

Von Artaxerxes III. haben wir eine Inschrift, die schon vorhin erwähnt wurde und von neuem den Zaraθuštrismus des Königs beweist. Wenn er nach Aelian (*var. hist.* IV, 8. VI, 8, *fragm.* 35. 37), wie Kambyses, den Apis und außerdem den Bock in Mende getötet haben soll, so ist das wenigstens damit vereinbar. Dagegen für Darius III. ließe sich der gleiche Glaube ausdrücklich nur aus dem Dinkard belegen, wenn nämlich unter dem Darai, dem Sohne des Darai, der nach IV, 23 die Aufbewahrung zweier geschriebener Exemplare des Awesta nnd Zend angeordnet hätte, Darius, der Sohn des Arsanes, zu verstehen wäre. Aber das ist, wie wir bereits sahen, unsicher; es bedarf indessen auch gar keines solchen neuen Beweises für den Zaraθuštrismus dieser letzten Achämeniden.

Ich bezeichne es also wieder nur als eine Bestätigung des früher Gefundenen, wenn Curtius Rufus (*hist. Alex.* III, 3, [7,] 11. IV, 13, [48,] 12) von einer Verehrung des Juppiter (Ahurō Mazdå) und Sol (Miθrō), und Plutarch (*vita Alex.* 30) nach Kallisthenes[2]) ebenso von einer solchen des Oromasdes und Mithras, außerdem des Dämons der Perser (d. h. wohl wieder Ahurō Mazdå's) durch Darius III. spricht — daß ersterer (*hist. Alex.* III, 3, [7,] 16) auch von Bildern des Ninus und Bel am Wagen des Königs redet, sahen wir ja bereits. Doch kann auch diese Notiz jenes Resultat nicht in Frage stellen.

Dagegen wird es wieder ergänzt durch einige Angaben, die uns andere gleichzeitige Schriftsteller über die Religion dieser persischen Könige machen. Zunächst Herakleides, der

---

[1]) Vgl. KEES, Der Opfertanz des ägyptischen Königs 1912, Nachlese zum Opfertanz des ägyptischen Königs, Zeitschr. f. ägypt. Sprache 1915, 52.

[2]) Vgl. FRÄNKEL, Die Quellen der Alexanderhistoriker 1883, 229f. 297.

unter Philipp von Makedonien (und also zugleich Artaxerxes III.) schrieb, berichtet (bei Athen., *dipnos.* XII, 8), der Perserkönig sei durch den Hof der Apfelträger gegangen, indem man ihm sardische Teppiche unterlegte, die kein anderer betrat, und habe dann im äußersten Hof den Wagen, manchmal auch ein Pferd bestiegen; zu Fuß aber sei er außerhalb des Palastes niemals gesehen worden. Das erinnert an ähnliche Gebräuche, wie wir sie bei Natur- und Kulturvölkern finden oder wenigstens früher fanden: der Hohepriester der Zapotees in Südmexiko und ebenso der Mikado z. B. durften nicht den Erdboden betreten und wurden deshalb getragen[1]). Der Grund dafür, wie für die vorhin erwähnte Tabuierung der von dem Häuptling oder Könige angerührten Speise war ja ursprünglich, daß in sie oder auf den Erdboden etwas von der Kraft des Fürsten übergeht oder übergegangen ist, die ihm selbst dadurch entzogen wird oder worden ist, anderen aber, die dann die Speise oder den Erdboden berühren, gefährlich werden kann. Daß ferner der Apfel, der auf einer Stange getragen wurde (von solchen persischen μηλοφόροι zur Zeit Alexanders d. Gr. spricht auch Aelian, *var. hist.* IX, 3), ebenso wie der Hahn und Adler heilig gewesen sei, dürfen wir wohl aus einer Stelle bei Strabo schließen (*geogr.* XV, 3, 17), auf die ich später zu sprechen komme.

Auch wenn Herakleides weiterhin (bei Athen., *dipnos.* IV, 25) von dem Perserkönig erzählt, er äße in der Regel nicht mit anderen zusammen, und auch wenn er das täte, sähe er diese anderen wohl, würde aber nicht von ihnen gesehen, und wenn er mit ihnen zusammen zechte, sitze er auf einem Bett mit goldenen Füßen, jene dagegen am Boden, und trinke auch anderen Wein als sie, so führt dazu Frazer[2]) eine ganze Reihe von Parallelen aus primitiver Umgebung an, von denen die ähnlichsten hier wiedergegeben werden mögen: *it is a capital offense to see the king of Dahomey at his meals. When he drinks in public, as he does on extraordinary occasions, he hides himself behind a curtain, or handkerchiefs are held up round his head, and all the people throw themselves with their faces to the earth. ... The king of Susa, a region to the south of Abys-*

[1]) Vgl. Frazer a. a. O. [3] II, 3. 6. [2]) Vgl. ebd. 118f.

sinia, presides daily at the feast in the long banqueting-hall, but is hidden from the gaze of his subjects by a curtain. Der Grund dafür aber ist ursprünglich, daß durch den geöffneten Mund des Essenden oder Trinkenden schädliche Mächte in ihn eindringen könnten; deshalb essen, trinken oder rauchen auch andere Primitive vielfach nicht vor anderen, namentlich nicht vor Schamanen, und die Thompson-Indianer in Britisch-Kolumbien begründen das damit, daß diese sie sonst leicht behexen könnten [1]). Den Persern war dieser Grund natürlich nicht mehr bewußt; deshalb ließen sie manchmal andere, namentlich sein Weib und seine Söhne, mit dem König zusammen speisen, während z. B. die Warua sich ganz besonders scheuen, beim Essen oder Trinken von einer Person des anderen Geschlechts gesehen zu werden [2]).

Auf der anderen Seite berichtet Dinon (bei Athen., *dipnos.* XIV. 67), auf den Tisch des Königs seien alle Speisen, die sein Land hervorbringt, gelegt worden, von jeder, ὅσον ἀπαρχή (vgl. auch Aelian, *var. hist.* I, 31); fremde Speisen oder Getränke aber. habe Xerxes gemeint, dürften die Könige nicht genießen, und daraus sei später ein Gesetz geworden. Handelte es sich bei den Speisen, die auf den Tisch des Königs gelegt wurden, um die Erstlinge, so würde das an die ähnliche Verwendung dieser erinnern, die wir bei manchen Naturvölkern finden. *Among the Betsileo of Madagascar,* sagt Frazer [3]), *the king used to receive firstfruits of all the crops, such as rice, maize, manioc, beans, and sweet potatoes: indeed this tribute of firstfruits formed a large part of his revenue. The Hovas of Madagascar present the first sheaves of the new grain to the sovereign. The sheaves are carried in procession to the palace from time to time as the grain ripens. So in Burma, when the pangati fruits ripen, some of them used to be taken to the king's palace that he might eat of them; no one might partake of them before the king. ... In Corea the first-fruits of all the crops used to be offered to the king with religious pomp.* Frazer schließt daraus, daß der König in diesem Zusammenhang als Gott angesehen wurde

[1]) Vgl. ebd. 117. [2]) Vgl. ebd.
[3]) Vgl. ebd. [3] V, 1912, 2, 116. 122.

aber vielleicht hatte es auch (zugleich) den Grund, daß der König vermöge seiner besonderen Kräfte die Gefahr beschwören sollte, die mit dem Genuß der Erstlinge verbunden gedacht wurde — wie wieder FRAZER[1]) sagt: *primitive peoples are usually reluctant to taste the annual first-fruits of any crop, until some ceremony has been performed which makes it safe and pious for them to do so.* Jedenfalls hat die Scheu der Perserkönige vor fremden Speisen oder Getränken denselben Sinn und Grund wie die der ägyptischen Priester (Porphyr., *de abstin.* IV, 7) und die mancher afrikanischen Könige vor sonstiger Berührung mit Fremden. *The king of Monomotapa, in South-East Africa,* heißt es nochmals bei FRAZER[2]), *might not wear any foreign stuffs for fear of their being poisoned. The king of Cacongo, in West Africa, might not possess or even touch European goods, except metals, arms, and articles made of wood and ivory. Persons wearing foreign stuffs were very careful to keep at a distance from his person, lest they should touch him. The king of Loango might not look upon the house of a white man. ... The native king of Fernando Po dwells secluded from all contact with the whites in the depths of an extinct volcano, shunning the very sight of a pale face, which, in the belief of his subjects, would be instantly fatal to him.*

Nur eins läßt sich endlich noch gegen den Zaraθuštrismus der Achämeniden geltend machen, daß wir nämlich von Gräbern derselben wissen. Aber ein nachträgliches Bedenken gegen ihren Zaraθuštrismus wäre daraus erst dann zu entnehmen, wenn feststünde, daß sich dessen Anhänger im übrigen damals anders bestatten ließen. Wie es damit steht, wird indes besser erst im Zusammenhang mit den sonstigen religiösen Ansichten und Gebräuchen des persischen Volkes untersucht, die ja, auch wenn die Achämeniden im übrigen Zaraθuštrier waren, anderer Art gewesen sein könnten, und dieser Aufgabe wenden wir uns daher nun jetzt zu.

[1]) Ebd. 86. [2]) FRAZER a. a. O. [3]II, 115.

2. Die Religion des Volkes.

Wie früher Kleuker[1]), Westergaard[2]), Rawlinson[3]), Spiegel und natürlich Darmesteter, so glauben auch jetzt noch Lagrange, Krebs, Oldenberg, Moulton, von Schröder[4]) und Carnoy[5]), daß die älteren griechischen Autoren bei den Persern nicht die von Zaraθuštro gegründete, sondern eine Religion annehmen, die von ihm entweder noch nicht oder nicht mehr in erster Linie beeinflußt war. Genauer handelt es sich dabei vor allem um die Angaben Herodots; ehe wir aber zu ihnen kommen, müssen wir erst noch, wenngleich nur kurz, die früheren Schriftsteller durchgehen, die auch schon von der Religion der Perser sprechen.

Das älteste hier in Betracht kommende Werk sind die 472 zuerst aufgeführten Perser des Äschylus, von denen ja oben schon gelegentlich die Rede war. Anspielungen auf die Religion der Perser hat in ihnen zuerst Hanrak[6]) entdecken wollen, ist aber von Keiper zutreffend widerlegt worden. Immerhin findet auch dieser und finden ebenso Windischmann, Tiele und Beurlier[7]) an je einer Stelle des Dramas persische Anschauungen vorausgesetzt; es ist also zu untersuchen, ob das wirklich angeht.

Beurlier wollte aus der Anrede an Atossa V. 157:

θεοῦ μὲν εὐνάτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφυς

schließen, daß die Perserkönige göttlich verehrt worden seien. Aber wenn das auch die Meinung des Äschylus gewesen sein wird, so dürfte er doch mit ihr unrecht gehabt haben; denn sonst hören wir in alter Zeit nichts von einer solchen Schätzung der Herrscher bei den Persern[8]).

---

[1]) Anhang zum Zendavesta II, 3, 1783, 25f.

[2]) Zendavesta I, 1852—54, 17.

[3]) *History of Herodotus* 1858. [4] 1875, I, 414ff.

[4]) Arische Religion I, 1914, 337ff. [5]) Ormazd, ERE IX, 1917, 567.

[6]) Das Historische in den Persern des Aischylos. 1865.

[7]) *De divinis honoribus, quos acceperunt Alexander et successores eius* 1890, 26.

[8]) Vgl. Bevan, *Deification (Greek and Roman)*, ERE IV, 1911, 526 Casartelli, ebd. VII, 721.

Wenn Atossa weiterhin V. 611ff. dem Schatten des Darius Milch, Wasser, Wein und Öl spendet, so haben Widnischmann und Tiele darin eine Anspielung auf das Haomō-Opfer gesehen, und auch ich habe das vorübergehend für möglich gehalten[1]). Aber beweisen läßt es sich nicht; wenngleich wir später bei Strabo (*geogr.* XV, 3, 14) und Appian (*Mithridat.* 66) ein persisches Opfer ähnlich beschrieben finden werden (das von Plutarch, *vit. Artax.* 3, beschriebene war anderer Art), so frägt es sich doch, ob schon Äschylus ein solches kannte und hier im Auge hatte. Vielleicht dachte er nur an griechische Opfergebräuche und schrieb sie einfach den Persern zu[2]).

Endlich Keiper vergleicht zu V. 852f.:

ὦ πόποι, ἦ μεγάλας ἀγαθᾶς τε πολισσονόμου βιοτᾶς ἐπεκύρσαμεν

und 918f.:

ὁτοτοῖ βασιλεῦ στρατιᾶς ἀγαθῆς
καὶ Περσονόμου τιμῆς μεγάλης

die schon oben erwähnte *šiyātiš-šātiš*, die in verschiedenen Inschriften Darius' I. und Y. 37, 1 als von Ahurō Mazdå geschaffen bezeichnet wird. Aber davon ist doch hier keine Rede, die Ähnlichkeit dürfte also nicht groß genug sein, um jene persische Vorstellung als Äschylus bekannt zu erweisen.

Gehen wir weiter, so ist von Xanthos schon früher zur Genüge die Rede gewesen, während umgekehrt von Charon, einem älteren Zeitgenossen Herodots[3]), nur im Zusammenhang mit diesem gesprochen werden kann. Ehe wir aber nun dessen Aussagen untersuchen, müssen wir erst feststellen einmal, aus welcher Zeit seine Angaben über die persische Religion stammen, und dann, was von ihnen von vornherein zu erwarten ist.

Was den ersten Punkt angeht, so läßt neuestens Jacoby[4]) das Werk Herodots 430 abgeschlossen werden, seine Reisen aber schon vor 445 stattfinden. Sie führten den Geschichtsschreiber wohl nach Babylon, wo er den persischen Satrapen Tritantaichmes kennen lernte, aber kaum darüber hinaus nach Ekbatana oder Susa; was er also von persischen Anschauungen

[1]) Herodot als Zeuge für den Mazdaismus, AR 1913, 120.

[2]) Vgl. Stengel, Opfergebräuche der Griechen 1910, 36. 183ff., Wyss a. a. O. 26. [3]) Doch vgl. Schwartz, Charon, RE² III, 1899, 2179.

[4]) RE² Suppl. II, 247. 267.

und Einrichtungen erwähnt und nicht irgend welchen älteren Quellen oder Traditionen entlehnt, hat er anderwärts (zum Teil schon in Kleinasien) kennen gelernt. Dabei war er bei seiner Unkenntnis der persischen Sprache — seine Angabe über die persischen Eigennamen I, 139 ist durchaus irrig[1]) — auf Dolmetscher angewiesen, berichtet aber sonst über persische Verhältnisse objektiv und zuverlässig. Sollte er also gerade über die Religion Irrtümer verbreitet haben? Tiele behauptet das namentlich für die Hauptstelle c. 131ff., mit der daher auch wir beginnen wollen — zumal an den früheren hier in Betracht kommenden Stellen zugleich von den Magiern die Rede ist, auf die erst später eingegangen werden soll —; ehe also die Frage, welche Religion Herodot bei den Persern voraussetzt, beantwortet werden kann, muß immer erst die Glaubwürdigkeit seiner Angaben untersucht werden.

Er beginnt c. 131 mit der Behauptung, die Perser hielten es nicht für erlaubt, Bildsäulen (von Göttern) aufzustellen — und ebenso sprechen sich über diesen Punkt Dinon (bei Clem. Alex., *protr.* 5, 65, 1ff.), Cicero (*de republ.* III, 9, 14), Strabo (*geogr.* XV, 3, 13), Diogenes Laertios (*de vit. philos., prooem.* 5, 6), Epiphanius (*expos. fid.* 13), wohl auch Maximus von Tyrus (*philos.* II, 4) aus. Aber das ist, da Strabo offenbar und die anderen vielleicht — direkt oder indirekt — von Herodot (Maximus und Epiphanius wohl wieder von Dinon) abhängig sind — Celsus (bei Orig., c. *Cels.* VII, 62) zitiert ihn ausdrücklich —, kein Beweis für die Richtigkeit der Angabe, ebensowenig wie freilich die schon oben angeführte, aber auf eine spätere Zeit gehende Notiz des Berossos (bei Clem. Alex., *protr.* 5. 65, 4), Artaxerxes II. habe Bilder der Aphrodite Anaitis aufgestellt, ein Beweis dagegen. Dazu ist das eine wie das andre mit der Beschreibung der verschiedenen Gottheiten im Awesta wohl vereinbar. Auch die andern Gottheiten, z. B. Miθrō, werden nämlich dort in einer Weise beschrieben, daß man sieht, sie werden menschenähnlich vorgestellt — die weitere, offenbar zunächst zur Erklärung seiner Angabe über die Bildsäulen gemachte Bemerkung Herodots, die Perser hielten die

[1]) Vgl. Pott, Über altpersische Eigennamen, ZDMG 1859, 359ff., Ed. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte I, 1892, 194.

Götter nicht für ἀνθρωποφυεῖς, ist also allerdings irrig —, aber nur von Arədvī-Anāhita wird eine Beschreibung gegeben, die nicht der bloßen dichterischen Phantasie entsprungen sein kann, sondern Bilder der Göttin voraussetzt, wie sie sich wenigstens ähnlich auch gefunden haben: sie erscheint als ein schönes, kräftiges, gut gewachsenes, hochgegürtetes Mädchen, in Biberfelle und einen kostbaren, vielgefalteten goldenen Mantel gekleidet, mit glänzendem Schuhwerk angetan, das mit goldenen Schnürbändern befestigt ist, Barəsman-Stengel in der Hand haltend, mit einem vierkantigen, goldenen Ohrgehänge Staat machend, ein Halsgeschmeide an ihrem schönen Hals, oben auf dem Kopf ein Diadem, das, mit hundert Juwelen besetzt, golden, achtteilig, wie ein Wagenkasten gestaltet, mit Bändern geschmückt ist, ein schönes, wohlgefertigtes, an dem ein Reif hervortritt (Yt. 5, 64. 78. 123. 126ff.)[1]. Zugleich ergibt sich freilich aus dieser Beschreibung, die von der der andern Gottheiten so merklich abweicht, daß diese Bilder der Anāhita fremden Ursprungs sein werden, wie wir das ja oben bereits für jenes Symbol des Ahurō Mazdå auf Denkmälern Darius' I. und erst recht für die Bilder des Ninus und Bel, die nach Curtius Rufus (*hist. Alex.* III, 3, [7,] 16) am Wagen des letzten Darius angebracht waren, erkannten. Auch bei dem ξόανον τοῦ Ὡμανοῦ, das Strabo (*geogr.* XV, 3, 15) in dem von der persischen Religion beeinflußten Kappadokien gesehen hat, und den Münzen der griechischen und skythischen Könige handelt es sich um Zeugnisse aus späterer Zeit. Die Bilder der Sonne und des Mondes, die Mose von Chorene (II, 77) bei den Armeniern erwähnt, werden außerdem aus der vorzaraθuštrischen Religion übernommen sein[2]. Dagegen für die

[1]) Die Schilderung Vayus' Yt. 15, 45ff. und wohl auch 54ff. erklärt DARMESTETER a. a. O. II, 580 einleuchtend daraus, daß *comme ancien dieu de l'atmosphère, il a gardé une partie de l'imagerie mythique des dieux de lumière et de lutte.* Wenn dagegen MOULTON nach dem Vorgange von GELDNER, Awestaliteratur, GrIrPh II, 39 und JACKSON, *Art (Persian)*, ERE I, 881, Vd. 19, 20ff. ein Bild des Vohu Manō vorausgesetzt findet, so ist zunächst diese Interpretation zweifelhaft; dann aber würde es sich wohl dabei um eine spätere Zeit handeln, in der uns auch sonst Bilder dieses Amə̊šå spənta begegnen werden.

[2]) Vgl. ANANIKIAN, *Armenia (Zoroastrian)*, ERE I, 801f.

zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts kann Herodot, auch wenn er den Zaraθuštrismus im Auge hat, sehr wohl recht haben.

Aber ist seine weitere Behauptung, die Perser hätten auch keine Tempel (νηούς) gehabt, nicht doch „eine törichte Übertreibung“[1])? Gewiß beweist es wieder nichts, wenn sich Dinon (bei Clem. Alex., *protr.* 5. 65, 1) und Cicero (*de republ.* III, 9, 14, *de leg.* II, 10, 26) ebenso aussprechen. Auch daß Strabo (*geogr.* XV, 3, 13), obwohl er sich sonst im allgemeinen an Herodot anschließt, dessen Bemerkung über die Tempel wegläßt, kann den Grund haben, daß sich in Bezug auf sie die Verhältnisse zu seiner Zeit und in gewissen Gegenden geändert hatten. In der Tat hatte er ja schon XI, 8, 4 von einem τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τῶν συμβώμων θεῶν ἱερόν, Ὠμανοῦ καὶ Ἀναδάτου Περσικῶν δαιμόνων in Zela (vergl. auch XII, 3, 37) und XI, 14, 16 von τῶν Περσῶν ἱερά, die auch die Meder und Armenier verehrt hätten, gesprochen, und ebenso redet er dann XV, 3, 15 mit Bezug auf Kappadokien von τῶν Περσικῶν θεῶν (τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τοῦ Ὠμανοῦ) ἱερὰ und πυραιθεῖα, σηκοί τινες ἀξιόλογοι — der Ausdruck ναοί wird also doch auch hier nirgends gebraucht. Dann aber könnte wohl ebenso Herodot, zumal wenn man, wie es ja nahe liegt, seine schon erwähnte Behauptung, die Perser hielten ihre Götter nicht für menschengestaltig, auch hierher zieht, unter den νηοί, die er bei den Persern vermißt, eben nur Tempel im griechischen Sinne des Wortes verstanden und doch πυραιθεῖα angenommen haben. Jedenfalls müssen solche, und zwar geschlossene Räume, zu seiner Zeit bereits existiert haben; denn die Feueraltäre, die, wie wir gleich sehen werden, damals schon in Persien vorhanden waren, konnten nicht zu jeder Jahreszeit unter freiem Himmel brennen[2]). Andere, den griechischen ähnliche Tempel dagegen werden für die persische Religion auch durch die schon oben erwähnte große Bīsutûn-In-

[1]) Tiele a. a. O. II, 365; vgl. auch Weissbach, Besprechung von Jackson, *Persia Past and Present* 1906, ZDMG 1907, 121: „es wird hohe Zeit, mit der Behauptung des Vaters der Geschichte endlich einmal aufzuräumen“ und, zustimmend, Krebs a. a. O. 26, 3.

[2]) Wie Justi (Geschichte Irans, GrIrPh II, 456) und Jackson (*Zoroaster* 302), hält auch Sarre (S. u. Herzfeld, Iranische Felsenreliefs 1910, 4, 2) die Türme in Pasargadai und Nakš-i-Rustam für Feuertempel, Herzfeld dagegen für Gräber.

schrift Darius' I. nicht bewiesen und ebenso wenig kommen sie im Awesta vor, während sie bei den Armeniern älteren Ursprungs sein könnten; auch diese zweite Angabe Herodots läßt sich also auf den Zaraθuštrismus beziehen.

Daß er bei den Altären (βωμοί), die er an dritter Stelle bei den Persern vermißt, auch selbst nicht an jene Feueraltäre gedacht hat, geht wohl daraus hervor, daß ihn hier Strabo (*geogr.* XV, 3, 13) kopiert, dann aber (§ 15) doch von einem Altar redet, der inmitten jener πυραιθεῖα stehe und auf dem ewiges Feuer brenne. Es beweist also nichts gegen Herodot, wenn auf dem Relief in Nakš-i-Rustam Darius I. vor einem Feueraltar steht und wenn solche nach Xenophon (*instit. Cyr.* VIII, 3, 12) und Curtius Rufus (*hist. Alex.* III, 3, [7,] 9) selbst in den Krieg mitgenommen und bei Aufzügen vor dem Könige hergetragen wurden[1]). Wenn dagegen Ktesias (bei Phot., *bibl.* 72, 17. 21) berichtet, Darius habe beim Übergang über den Bosporos dem διαβατήριος Ζεύς einen Altar gebaut, so erwies sich das schon oben als unglaubwürdig, ebenso wie die von Agatharchides von Samos (bei Pseudoplutarch, *par. min.* 2) erzählte Geschichte, Xerxes habe auf einem Altar der Sonne ein Rind opfern wollen. Herodot und Strabo können also im Recht sein, und da im Awesta von andern Altären keine Rede ist (von den Armeniern gilt das eben wieder Gesagte), auch hier den Zaraθuštrismus im Auge haben — wenngleich Herodot im allgemeinen dasselbe, wie von den Persern, IV, 59 auch von den Skythen berichtet.

Wenn er fortfährt: „sie pflegen auf die höchsten Berge hinaufzusteigen und dort dem Zeus Opfer darzubringen, indem sie so den ganzen Umkreis des Himmels nennen", so bemerkt Tiele[2]) dazu: „so viel Worte, so viel Irrtümer". Und gewiß wird zunächst die Angabe über den Schauplatz der Opfer dadurch, daß sie Celsus (bei Orig., *c. Cels.* V, 44) Herodot nachschreibt, noch nicht wahrer. Ja nicht nur Strabo (*geogr.* XV, 3, 13), sondern schon Xenophon (*instit. Cyr.* VIII, 7, 3), der wohl ebenfalls von Herodot abhängig ist, schränken dessen Angabe ein, insofern der erstere statt ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀνα-

[1]) Vgl. im übrigen ebd. 89 ff., auch Herzfeld, Pasargadae, Klio 1898, 31.
[2]) a. a. O. II, 362.

βαίνοντες sagt: ἐν ὑψηλῷ τόπῳ, der letztere: ἐπὶ τῶν ἄκρων. In der Tat wissen wir sonst nur von Feueraltären auf Hügeln[1]), (und in Armenien von heiligen Stätten auf Bergen)[2]), doch macht Tiele selbst darauf aufmerksam, daß die mythischen Paraδātō Haošyaŋhō und Yimō auch auf Bergen geopfert haben sollten. So heißt es z. B. Yt. 5, 21. 25. 45. 57: „ihr (der Arədvi) opferte Haošyaŋhō Paraδātō am Anstieg des Harā- (gebirgs) ..., der strahlende, schöne Herden besitzende Yimō auf dem Berg Hukairya ..., der tapfere, tatkräftige Kava Usa auf dem Berg Ɜrəzifya ..., ihr opferten die tapferen Vaēsakaya bei dem Paß Xšaδrōsuka, dem höchstgelegenen in dem hochragenden ašaheiligen Kaŋha, hundert männliche Pferde, tausend Rinder, zehntausend Schafe“ (vergl. auch 9, 17. 10, 88. 17, 28. 37). Erklärt sich die irrige Angabe Herodots auf diese Weise, so zeigt sie doch zugleich — wenn jene Sagen nicht etwa auch unabhängig davon umliefen —, daß der Geschichtsschreiber wieder den Zaraθuštrismus im Auge hat.

Wenn er zum andern den persischen Zeus als den Umkreis des Himmels erklärt (und deshalb vielleicht VII, 8, 3 Xerxes von Διὸς αἰθήρ reden läßt), so wiederholt das zwar ebenfalls Strabo (*geogr.* XV, 3, 13), aber trotzdem bleibt es ungenau. Denkt man nämlich dabei an den altarischen Himmelsgott Dyauš, so wissen wir doch von dessen Verehrung bei den Persern sonst schlechterdings nichts; Ahurō Mazdå dagegen — und an ihn denkt schon Xenophon (*instit. Cyr.* VIII, 7, 3), wenn er von dem Ζεὺς πατρῷος redet und ihn mit Helios und allen andern Göttern zusammenstellt — wird zwar sowohl auf den Inschriften Darius' I., wie wir schon sahen, als im Awesta als der Schöpfer des Himmels bezeichnet, aber nicht diesem selbst gleichgesetzt. Auch wenn Y. 68, 22 die Sonne und andere Sterne als die Augen des Ahurō Mazdå bezeichnet werden, so beweist das noch nicht, daß er ursprünglich als Himmelsgott angesehen worden ist, eher schon, wenn Yt. 13, 3 der Himmel (den freilich V. 2 Ahurō Mazdå vielmehr stützt) als das sternengeschmückte, geister-

---

[1]) Vgl. Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, III, 1899, 591. [2]) Vgl. Ananikian a. a. O. 801.

gefertigte Gewand bezeichnet wird, das er — allerdings zusammen mit Miθrō, Rašnuš und der heiligen Ārmaitiš — anhat (Y. 30, 5 handelt es sich überhaupt vielmehr um den *mainyuš spəništō*, den heiligsten Geist); aber das gilt auch von andern als Himmelsgottheiten[1]). Und doch mag DARMESTETER[2]) recht haben, wenn er von Ahurō Mazdå sagt: *many features though ever dimmer and dimmer, betray his former bodily, or rather sky, nature;* ja wenn Herodot, wie wir gleich sehen werden, sonst die aus der arischen Urzeit herstammenden Gottheiten mehr als das Awesta hervorhebt, so kann er auch hier, trotz seiner Gleichsetzung von Zeus und Himmel, doch an den Zaraθuštrismus denken.

Fährt er fort: „sie opfern aber der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden" so wird das allerdings durch die ähnliche Stelle bei Xenophon (*instit. Cyr.* VIII, 7, 3) noch nicht als richtig erwiesen; denn dieser versteht unter dem von ihm neben dem Ζεὺς πατρῷος allein mit Namen genannten Ἥλιος den Miθrō — und ebenso wenig durch die Parallele bei Strabo (*geogr.* XV, 3, 13), der ebenfalls ausdrücklich Miθrō mit der Sonne gleichsetzt und im übrigen (von der Erwähnung der Aphrodite zunächst abgesehen) nur Herodot wiederholt. Ja wie Dinon (bei Clem. Alex., *protr.* 5. 65, 1) und Diogenes Laertios (*de vit. philos., prooem.* 5, 6), so ist wohl auch Aristides (*apol.* 3, 2ff. — ich komme auf die Stelle später noch zurück —) von Herodot abhängig. Es wurde soeben auch schon bemerkt, daß im Awesta diese Naturgottheiten nicht so hervortreten; aber daß sie doch eine Rolle spielen, das beweisen für Sonne und Mond der 6. und 7. Yašt, zugleich für Feuer und Wasser der Nyāyišn, endlich auch für die andern Größen die beiden Sīh rōčak und die ähnliche Anrufung der Tagesgötter Y. 16, 4. 6, sowie Stellen wie 3, 14. 18: „zu verehren hole ich her dich, den Ātarš ..., die guten Wasser ..., die Erde hier und den Himmel dort und den ašaheiligen Wind, die Sterne, den Mond, die Sonne", oder schon 38, 1. 3:

[1]) Vgl. EISLER a. a. O. I, 60ff.

[2]) *The Zend-Avesta* I (SBE IV), 1880, 58; vgl. auch *Le Zend-avesta* I, 22f., CUMONT a. a. O. I, 1899, 6. 87, JACKSON, *Monist* 1899, 9, 176, HOW and WELLS a. a. O. I, 112 und ganz besonders VON SCHRÖDER a. a. O. I, 319ff.

„so verehren wir ... die Erde hier, die uns trägt; ... wir verehren die hervorquellenden und (dann) sich zusammenfindenden (und dann) fortfließenden Wasser" — oder 42, 3: „die Erde und den Himmel verehren wir; und den kühnen, mazdågeschaffenen Wind verehren wir." [1]) Auch später noch werden wir einem Kult wenigstens des Mondes begegnen, während die Verehrung von Sonne und Mond bei den Armeniern, wie wir schon sahen, allerdings vorzaraθuštrischen Ursprungs war. Immerhin kann Herodot hier wieder an den Zaraθuštrismus denken, wenngleich er die aus der arischen Religion stammenden und daher nach IV, 59 ebenso von den Skythen verehrten Gottheiten mehr als das Awesta hervortreten läßt; indes das wird nur den tatsächlichen Verhältnissen, wie sie damals bei den Persern bestanden, entsprochen haben. Er sagt ja im folgenden Satz auch selbst, daß die Perser diesen Gottheiten von Anfang an opfern; aber wie steht es nun mit der Fortsetzung: „sie haben außerdem auch der Uranie zu opfern gelernt, nämlich von den Assyrern und Arabern; die Assyrer aber nennen die Aphrodite Mylitta, die Araber Ἀλιττα" (denn so lesen die meisten Handschriften), „die Perser Mitra?"

Das ist allerdings ein ganzes Nest von Irrtümern und hat daher besonders dazu beigetragen, den Glauben an die Zuverlässigkeit des Geschichtsschreibers zu erschüttern.

Zunächst nämlich gibt es keine assyrische oder babylonische Göttin Mylitta, obwohl sie Herodot auch c. 199 erwähnt; es wird damit entweder Baalath, die Herrin, oder Mu'allidtu, die Helferin bei der Geburt, wie Ištar genannt werden mochte [2]), gemeint sein.

Auch von einer Göttin Alitta wissen wir nichts; man hat daher hier und III, 8 dafür Ἀλιλάτ lesen wollen. Aber dann begreift sich nicht so gut, wie Herodot diese Göttin mit den andern hier erwähnten gleichsetzen konnte; das versteht man nur, wenn er sie unter dem Namen Ἀλιττα kennen lernte und durch ihn an Μύλιττα erinnert wurde [3]).

---

[1]) Weitere Stellen s. bei CUMONT a. a. O. I, 97. 103. 105. 106. 121.

[2]) Vgl. FRAZER, *The Golden Bough*[3] VI, 1913, 372, 2.

[3]) Auch gegen BLOCHET, *Le culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du paganisme* 1902, 12: *l'identification d'Alilat et d'Aphrodite*

Ähnlich hat den in Μίτραν liegenden Fehler Hommel durch die Konjektur Ναιτ(τ)α beseitigen wollen; aber von einer solchen persischen Göttin wissen wir wieder sonst schlechterdings nichts. Es wird also dabei bleiben müssen, daß Herodot von einer persischen Göttin namens Mitra gesprochen hat, und sie hat es erst recht nicht gegeben.

Allerdings haben wir zwei Münzen des Hoverkes, auf denen eine Göttin MIOPO dargestellt ist[1]); indes das ist nicht dasselbe wie Mitra, ja vielleicht verdankt es seinen Ursprung nur *à une simple erreur du graveur*[2]). Auch wenn Firmicus Maternus (*de err. prof. rel.* 5) behauptet, die Perser hätten neben Mitra einen weiblichen Feuergott verehrt und mit drei Gesichtern, sowie als von schrecklichen Schlangen umwunden dargestellt, so beruht das auf einer Verwechslung mit Bildern, die in den Mithrasmysterien gebraucht wurden[3]). Läßt endlich Ambrosius (*ep.* I, 18, 30) die Venus von den Persern Mitra genannt werden, so ist er wohl einfach indirekt von Herodot abhängig[4]).

Auch damit läßt sich die Angabe desselben nicht retten, daß, wie Eisler meint, μίτρα, im Sinne von Himmelsgürtel oder -mantel, ein Beiname der „Aphrodite Urania", der „großen kleinasiatischen und westsemitischen Göttin"[5]) gewesen sei — wie Ἀστροχίτων der Νύξ und Μήνη (Χιτώνη, ein Beiname der Artemis, hat keine astrale Bedeutung); denn ganz abgesehen davon, daß sich das nicht nachweisen läßt, wäre damit jene

montre suffisamment que ce dernier nom propre ΑΛΙΛΑΤ *est une faute. peut-être fort ancienne et remontant en tout cas à un manuscrit écrit en capitales pour* ΑΛΙΔΑΤ, *forme aramaïsante dérivée comme Alitta et Mylitta (ou plutôt Moulitta* Μύλιττα*) de la racine sémitique valada „engendrer". Ce mot est en arabe* ولد, *en hébreu* ילד *et en araméen* אלד; *l'alternance vocalique initiale de* ו = י = א *étant constante dans ces trois langues de la famille sémitique.*

[1]) Vgl. Gardner and Poole, *The Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India* 1886, 186. 144; ungenau Darmesteter a. a. O. II, 441. III, LXXXVIf. und Kluge, Der Mithrakult 1911, 6.

[2]) Cumont a. a. O. II, 187. [3]) Vgl. ebd. I, 104, 6. 140, 7.

[4]) Die Argumentation von Robertson, *Pagan Christs* 1903. ²1911, 296f. bedarf wohl nicht erst der Widerlegung; auch die Gottheit *Mitrah-Astarni*, die Berger, *Le culte de Mithra à Carthage*, RHR 1912, 75, 1ff. bespricht, ist andrer Art. [5]) a. a. O. I, 178.

Angabe, die sich doch auf eine persische Göttin bezieht, noch gar nicht gerechtfertigt.

Es bleibt also dabei, daß Herodot Miθrō mit Anāhita verwechselt hat, die auch Artaxerxes II., wie wir sahen, mit Miθrō zusammenstellt[1]). Diese Verwechslung war freilich nur möglich, wenn beide noch nicht lange verehrt wurden; das wußte ja aber Herodot auch selbst wenigstens von der von ihm fälschlich Mitra genannten Göttin, und das können wir, wenngleich nicht für Miθrō, so doch für Anāhita, vielleicht aus der Nichterwähnung beider in den Gāθā, folgern[2]). Man darf also möglicherweise sagen, daß gerade der Irrtum Herodots es wahrscheinlich macht, daß er den Zaraθuštrismus im Auge hat und daß dieser Irrtum dasjenige, was oben schon von den Bildern der Anāhita angenommen wurde, auch für die Göttin selbst beweist — nämlich ihren fremden Ursprung. Die Perser werden sie zwar nicht von den Arabern, wohl aber den Assyrern oder vielmehr Babyloniern entlehnt haben, wozu ja, wie wir später sehen werden, ihre Verehrung ebenfalls paßt. Vielleicht kann man übrigens auf ihren semitischen Ursprung schon hier auch daraus schließen, daß sie in jenen Inschriften mit Miθrō zusammengestellt und vor ihm genannt

---

[1]) Anders, aber unwahrscheinlicher BLOCHET a. a. O. 131f.: *il existe dans le panthéon himyarite une divinité mâle nommée Athtar, ou Athtar l'oriental, qui n'est point un aspect masculin d'Astarté, mais plutôt la déesse phénicienne en personne retournée et changée de sexe. De la combinaison mentale des deux identités, Alidat égale Astarté, et Athtar égale Astarté renversée, Hérodote a conclu, peut-être inconsciemment, qu'Alidat était la même divinité qu'Athtar, ou à peu de chose près; mais Athtar étant une divinité masculine ne pouvait s'identifier avec Anahita, qui est très exactement l'aspect iranien de l'Ashtarté phénicienne, plus encore que de l'Ishtar assyrienne; or, pour les Perses de l'époque achéménide, il n'y avait en dehors d'Ahura-Mazda que deux divinités, Mithra et Anahita, qui formaient un couple analogue à celui de Mars et Vénus dans la mythologie italique.*

[2]) Aus Yt. 10, 54f.: „gleichwohl verehren die Menschen mich nicht mit dem Gebet, (das meinen) Namen nennt ... wenn mich die Menschen mit dem Gebet usw. verehren würden ... (so) würde ich mich ... zu den ašagläubigen Männern aufmachen“ (vgl. V. 74), möchte ich eine spätere (Wieder-)Einführung des Miθrōkultes deshalb nicht folgern, weil eine ähnliche Aussage sich im Tištr (V. 23f.) und Varhrān Yašt (V. 48) findet.

wird: bei den Semiten tritt ja hinter der großen Naturgöttin der männliche Partner in der Regel zurück[1]).

Fahren wir dann in der Interpretation der Hauptstelle bei Herodot fort, so beschreibt er I, 132 des Näheren die bereits früher erwähnten Opfer der Perser. Tiele findet diese Schilderung so widerspruchsvoll, daß der Geschichtsschreiber selbst keine klare Vorstellung von der Sache gehabt haben könne. Aber wenn es heißt: „sie gebrauchen kein στέμμα", so hat zwar Strabo diese und andere gleich noch zu erwähnenden Bemerkungen ausgelassen, weil er dann von einem ἱερεῖον ἐστεμμένον reden wollte; indes Herodot spricht doch nachher nur davon, daß der Opferer seine Tiara namentlich mit Myrte bekränzte, während er vorher entweder an ein στέμμα dachte, das man um den bloßen Kopf schlang, oder wahrscheinlicher an ein solches, das man dem Opfertier umwand. Dergleichen nahm allerdings Strabo an, aber obgleich er (und zwar schon für die ältere Zeit) recht damit haben könnte, so ließe sich dasselbe doch auch von Herodot annehmen, wenn er an die griechische Umwindung des Opfertieres dachte, die die Perser nicht kannten. Dasselbe könnte von seiner Angabe über die Bekränzung der Tiara gelten, auch wenn wir sie nicht direkt belegen können; immerhin galt die Myrte auch sonst als heilig[2]).

Ebenso zeigte es sich bereits früher, daß mit der hier wiederholten Behauptung, die Perser errichteten keine Altäre, und der andern, neuen, sie zündeten kein Feuer an, wohl nicht Feueraltäre ausgeschlossen werden sollten; noch weniger aber widerspricht die letztere Bemerkung dem Folgenden, wo von einem Kochen des Opfertiers die Rede ist. Denn diese Bemerkung will ebendeshalb offenbar nur besagen: zum Verbrennen des Opfers wurde kein Feuer angezündet, und damit wird Herodot wieder im allgemeinen recht haben. Allerdings spricht Xenophon (*instit. Cyr.* VIII, 3, 24) von einem ὁλοκαυτεῖν von Stieren und Pferden; aber das dürfte eine Übertragung griechischer Sitten auf die Perser sein. Nur die Ausnahme von dem entgegengesetzten, persischen Gebrauch, die,

[1]) Vgl. Moulton a. a. O. 394, 3, auch Carnoy, ERE IX, 569.

[2]) Vgl: Frazer a. a. O. [3] I, 1, 25. Die Myrte erscheint übrigens auch VIII, 99, wovon oben gleich die Rede sein wird.

wie wir sehen werden, Catull (*c.* 90, 6) und Strabo (*geogr.* XV, 3, 13) anführen, wird auch früher schon gemacht worden sein; denn sie stammt gewiß aus alter Zeit. Wenn blutige Opfer überhaupt im Awesta keine große Rolle spielen, so zeigen doch Stellen wie Yt. 14, 50, Vd. 8, 22. 18, 70. 22, 3f., daß sie auch später noch vorkamen. Außerdem war schon oben von den Opfern in mythischer Zeit die Rede, und auch im Yasna deuten noch einzelne Stellen (besonders 11, 4f.) darauf hin, daß ursprünglich ein Stier dargebracht wurde[1]).

Sagt Herodot weiterhin: „die Perser gebrauchen keine Spende" so widersprechen dem die schon früher erwähnten Stellen VII, 43. VIII, 54, in denen von selbständigen Trankopfern die Rede ist, so wenig wie die Bemerkungen Xenophons (*instit. Cyr.* II, 3, 1. III, 3, 22) und die schon erwähnte Äußerung Strabos (*geogr.* XV, 3, 14), die allerdings von der Ausgießung von Öl, Milch und Honig bei einem andern Opfer redet; denn Herodot denkt wohl an eine Besprengung des Opfertieres. Und sie war in der Tat bei den Persern ungebräuchlich, ebenso wie die Verwendung von Flöten und Opfergerste, die Herodot außerdem vermißt. Wenn Pseudoclemens (*hom.* 9, 7) von dem Gebrauch von Flöten redet, so denkt er, wie bei seiner ganzen Schilderung, an die Verehrung von Menschen; im übrigen komme ich auf die Stelle später noch einmal zurück.

Daß man, wie auch Strabo (*geogr.* XV, 3, 13) hervorhebt, an einem reinen Orte opferte, versteht sich von selbst, und daß man nach Herodot den Gott anrief, könnte sogar speziell auf den zaraθuštrischen Kult gehen. Tiele fand freilich die weitere Aussage, ein Magier — von ihm wird wieder erst später die Rede sein — sänge eine θεογονίη, mit der früheren Angabe über Verehrung der Himmelskörper, Elemente und des ganzen Umkreises des Himmels unvereinbar; aber an sie braucht man doch schließlich hier nicht gerade zu denken. Die Bemerkung Herodots kann sich vielmehr sehr wohl auf die Gāθå und Yašts beziehen; es liegt also auch kein Anlaß vor, θεογονίην mit Maass[2]) in θεολογίην abzuändern. Der Ausdruck ἐπαείδειν und ἐπαοιδή kehrt jedenfalls bei Strabo

[1]) Vgl. auch Reichelt a. a. O. 168. 170.

[2]) Orpheus 1895, 54.

(ebd.), Lukian (*Men.* 6), Pausanias (*descr. Gr.* V, 27, 6), ähnlich auch bei Catull (*c.* 90, 5), Curtius Rufus (*hist. Alex.* III, 3, [7,] 9) und Dion Chrysostomos (*or.* 36, 39f. 43. 45) wieder.

Daß man beim Opfer für alle Perser und den König habe beten müssen, entspricht der Schätzung dieses bei ihnen, von der wir noch hören werden[1]). Ebenso wird es richtig sein, daß das Fleisch des Opfertieres gekocht und dann auf weiches Gras, besonders Klee, gelegt wurde; denn eine solche Opferstreu erscheint nicht nur z. B. bei den Wahehe und Chinesen[2]), sondern namentlich bei den vedischen Indern. Ja wie dort neben dem *barhis* das *prastara*bündel steht, so wird auch im Awesta auf das *barəsma*, das im übrigen beim Opfer auf einem Ständer ruht oder in der Hand gehalten wird, das Verbum *star* oder *frastar*, breiten angewandt; es ist also ebenfalls ursprünglich ausgebreitet worden. Aus Herodot erkennen wir, daß das noch zu seiner Zeit der Fall war, während bei Strabo (*geogr.* XV, 3, 15) bereits das spätere *barəsma* vorkommt: aber des ersteren Schilderung des Opfers kann doch auch insofern noch dem Zaraδuštrismus gelten. Wir lernen dann zugleich aus ihm, was aus dem Awesta selbst nicht zu entnehmen ist, daß nämlich das spätere *barəsma* ursprünglich in erster Linie aus Klee bestand, und werden seinerzeit sehen, inwiefern das vielleicht durch spätere griechische Nachrichten über das *barəsma* bestätigt wird.

Gehen wir jetzt zu dem 133. Kapitel bei Herodot weiter, so stimmt seine Angabe, daß die Perser vor allem ihren Ge-

[1]) DARMESTETER a. a. O. I, 420, 28 vergleicht noch besonders Y. 68, 5. 13f.; doch entspricht das nur im allgemeinen. Dagegen berichtet CASARTELLI (ERE VII, 722) über MODI, *Moral Extracts from Zoroastrian Books* 1914, 8ff. in folgender Weise: *he quotes a striking prayer for the king (?) from Āfringān*, I. 8—12; *and of later authorities he cites: 'Be always truthful and obedient to your Kings' (Paivand nāmah); 'O almighty God, give a long life, a happy life, and a healthy life to the ruler of our land' (Tan-da-rustī); 'Commit no fault against Kings and chiefs'; and again, 'Speak no evil against the rulers of the land, for they are the guardians of the land and through them prosperity flows upon earthly beings' (Pand-nāmak-ī Āṭūrpāt-i Māraspandān*, §§ 66, 103).

[2]) Vgl. NIGMANN, Die Wahehe 1908, 37; Liki 22, 7 bei BERTHOLET, Religionsgeschichtliches Lesebuch 1909, 31.

burtstag feiern (wie auch an der bereits besprochenen Stelle IX, 110 vorausgesetzt wird), gewiß zu der Schätzung des Lebens, die wir im ganzen Awesta finden[1]). Und ebenso, um das gleich hier hinzuzunehmen, die (natürlich übertriebene) Bemerkung c. 135, jeder von ihnen heirate viele rechtmäßige Weiber und nehme sich noch mehr Kebsweiber — wenn dies nämlich, wie Strabo (*geogr.* XV, 3, 17), der im übrigen Herodot wiederholt, hinzusetzt, πολυτεκνίας χάριν geschah. Daß das aber auch Herodots Meinung war, ergibt sich ja daraus, daß er nun im nächsten Kapitel ebenfalls (wieder unter Strabos Beifall) von dem Wert redet, den die Perser auf viele Kinder legten. Wie sehr das mit dem Awesta übereinstimmt, zeigt etwa Ahurō Mazdâ's Wort Vd. 4, 47: „dir dem beweibten spreche ich den Vorrang zu, o Spitamō Zaraθuštrō, vor dem, daß einer unverheiratet altern sollte; dem, (der) ein Hauswesen hat, (spreche ich einen höheren Wert zu) als dem, (der) kein Hauswesen hat; dem mit Kindern (einen höhern) als dem kinderlosen" —, während zur Begründung dieses Urteils die Bitte an Ātarš Y. 62, 4f.: „verleihe mir ... zur Vollreife gelangende tüchtige Nachkommenschaft, (die) dem Gau die Gesetze vorschreibt, der Versammlung Rat erteilt, zusammen aufwachsende, (die) emsig wirkend aus der Not erlöst, einsichtige, die mir fördern soll Haus und Gemeinde und Gau und Land und des Landes Ruhm — und die Note Darmesteter's[2]) dazu angeführt werden möge: *il paraît dans la loi, dit le Saddar (ch. XVIII), que les bonnes oeuvres de l'enfant profitent à ses parents, autant que s'ils les avaient faites eux-mêmes. Fils se dit pur, parce qu'un fils est le pont (pul) qui fait arriver à l'autre monde. Celui qui n'a pas d'enfant restera à la tête du Pont Cinvat, quelque bonnes oeuvres qu'il ait accomplies, sans pouvoir passer, et les Amshâspands qui passent là lui diront: As-tu produit dans le monde là-bas un remplaçant pour toi?* Berichtet Herodot dann, daß die Perser, um den Vater, sollte sein Kind sterben, nicht zu betrüben, die Kinder bis zum fünften Jahre bei den Frauen

[1]) Vgl. Soederblom, *La vie future d'après le Mazdéisme* 1901, 115: *c'était la vie, que toutes ces règles étaient destinées à propager et à favoriser*, sowie besonders Gray, *Life and Death (Iranian)*. ERE VIII, 1915, 37.

[2]) a. a. O. I, 388, 19.

leben ließen, so weicht in dieser Zeitangabe allerdings Strabo (ebd.) von ihm ab, sofern er die Kinder τοῖς γονεῦσιν, d. h. in diesem Falle den Vätern, bis zu vier Jahren nicht vor Augen kommen läßt (Valerius Maximus, *facta et dicta memor.* II, 6, 16 spricht umgekehrt von sieben Jahren), aber im übrigen ist wohl auch das eine Bestätigung der Angabe Herodots, die mit einer ähnlichen Bemerkung Cäsars über die Gallier (*bell. gall.* VI, 18, 3) übereinstimmt und wieder zu jener Schätzung des Lebens und der Kinder im Awesta passen würde. Und ebenso die weitere Notiz in c. 137, die Nikolaos von Damaskus (περὶ ἐθῶν bei Stob., *anthol.* IV, 2, 25) wiederholt, die Perser behaupteten, noch nie habe (bei ihnen) einer seinen Vater oder seine Mutter getötet, sondern, so oft derartiges vorgekommen sei, hätten sich solche Kinder unbedingt bei näherer Untersuchung als untergeschoben oder im Ehebruch erzeugt erwiesen.

Daß die Perser, wie Herodot in c. 133 (allerdings im Widerspruch mit c. 71) weiter berichtet, sehr dem Wein ergeben waren (vgl. auch Aelian, *var. hist.* XII, 1), scheint ja auf den ersten Blick noch weniger als vielleicht schon die zuletzt besprochenen Angaben hierher zu gehören. Aber er fährt fort: „in der Trunkenheit pflegen sie sich über die wichtigsten Angelegenheiten zu beraten; was ihnen bei dieser Beratung gefällt, das legt ihnen am andern Tage, wenn sie nüchtern sind, der Hausherr, in dessen Haus sie die Beratung haben, wieder vor, und wenn es ihnen auch jetzt, wo sie nüchtern sind, gefällt, dann nehmen sie es an, wenn nicht, so lassen sie es gehen. Was sie aber zuerst nüchtern beraten, das nehmen sie trunken noch einmal vor.“ Und diese Schätzung des Weines, wenngleich sie bereits eingeschränkt ist — Strabo sagt dagegen (*geogr.* XV, 3, 20): „beim Wein beraten sie das Wichtigste und halten es für fester als das in der Nüchternheit Beratene“ und Curtius Rufus (*hist. Alex.* VII, 4, [15,] 1): „Bessus beriet sich, wie es bei jenen Völkern Sitte ist, mit seinen Freunden und Heerführern bei der Mahlzeit über den Krieg“ —, könnte doch vielleicht religiöse Gründe haben — ebenso wie bei den Skythen, von denen Eustathios (*Comm. in Hom. Od.* 3, 138), und bei den Germanen, von denen Tacitus (*Germ.* 22)

dasselbe berichtet[1]). Die Sitte würde auch zum Zaraθuštrismus passen, wenn doch der Haomō nach Y. 9, 17. 22 *mastim (vispo. paēsaŋhem)*, d. h. (allseitiges) Wissen bringt und immer wieder *huxratuš*, einsichtsvoll heißt[2]); denn an die Stelle des Haomō braucht der Wein nicht erst in den Mithrasmysterien getreten zu sein, ja vielleicht war er schon vor dem Haomō üblich[3]).

Heißt es endlich in dem genannten Kapitel bei Herodot noch: καί σφι οὐκ ἐμέσαι ἔξεστι οὐκὶ οὐρῆσαι ἀντίον ἄλλου, so gehören diese letzten beiden Worte wohl auch zu den ersten, d. h. das Ausspeien wird, obwohl Xenophon (*instit. Cyr.* I, 12, 16 und, wenn er der Verfasser dieses Anhanges ist, auch VIII, 8, 8) Herodot so verstanden haben wird, bei den Persern nicht als überhaupt, sondern als vor einem andern verboten bezeichnet. Soll doch nach c. 99 auch Dejokes untersagt haben, vor ihm auszuspeien, wodurch vielleicht zugleich jene Aussage über die Perser etwas glaubwürdiger wird. Freilich aus dem Awesta läßt sie sich nicht belegen; wenn aber die Religion der Perser zur Zeit Herodots im übrigen mit jenem übereinstimmte, so haben wir eben hier wieder einen Fall, wo Herodot das Awesta ergänzt. Nur sofern er (wie Dion Chrysostomos [or. 13, 24]) annehmen sollte, daß das Ausspeien vor einem andern, wie bei den Medern, so auch den Persern, als schimpflich gegolten habe, dürfte er damit allerdings weder den ursprünglichen Sinn jenes Verbots getroffen haben — denn dieser wird vielmehr gewesen sein, daß, wenn der Speichel in die Hand eines Zauberers fällt, dieser dem Betreffenden damit Schaden zufügen kann[4]) —, noch der späteren Auffassung der Perser gerecht geworden sein — denn sie werden den Speichel, ebenso wie den Urin, für etwas Verunreinigendes gehalten haben. Deshalb hat man das Ausspeien vor einem andern verpönt, ebenso wie — und zwar auch nach Xenophon

---

[1]) An einen ethnographischen τόπος ist dabei, wenigstens nach GUDEMAN, *P. Cornelii Taciti de Germania* 1916, 271 nicht zu denken.

[2]) Vielleicht kann man, wenngleich das etwas Anderes ist, auch an das Wort *haomanaŋha*, Wohlgemutheit erinnern. Für den indischen Soma vgl. die Stellen bei BERTHOLET a. a. O. 127f.

[3]) Vgl. CUMONT a. a. O. I, 147. 197 und andrerseits TIELE a. a. O. II, 92.

[4]) Vgl. FRAZER a. a. O. [3]II, 287ff.

(*instit. Cyr.* I, 2, 16) — das Wasserlassen, und dieses Verbot erinnert nun tatsächlich an das Awesta, sofern auch hier (Vd. 18, 40) als schwere Sünde bezeichnet wird, „wenn jemand über die Spitzen seiner Vorderfüße um eines Vorderfußes Länge (d. h. so daß es andere sehen) hinaus pißt". Aus dem gleichen Grunde ließen die Perser ja auch hockend Wasser, wie u. a. Ammianus Marcellinus (*res gest.* XXIII, 6, 79) erzählt und gleich hier erwähnt werden kann[1]). Wenn sie endlich, wie Herodot in c. 138 (und ähnlich Strabo, *geogr.* XV, 3, 16) sagt, auch in einen Fluß nicht Wasser lassen, spucken oder sich in ihm die Hände waschen durften, sondern die Flüsse aufs höchste verehrten, so hat das erstere zwar auch an babylonischen Vorschriften sein Analogon, paßt aber zugleich zu dem, was wir bisher im Zaraθuštrismus fanden[2]).

Herodot fährt in c. 134 fort (und auch hier wieder schließen sich Xenophon [*instit. Cyr.* I, 4, 27f., *Agesil.* 5, 4] und Strabo [*geogr.* XV, 3, 20] an ihn an): „wenn sie einander auf den Wegen begegnen, so kann man am folgenden erkennen, ob die sich Begegnenden gleich sind; denn statt einander anzureden, küssen sie sich mit dem Mund, ist aber der andere ein wenig niedriger, küssen sie sich, d. h. küßt er dem andern, die Wangen, ist der andere aber viel unedler, so fällt er nieder und betet den andern an." Das läßt sich allerdings nicht aus dem Awesta belegen, wir erfahren also auch hier durch Herodot (und Xenophon und Strabo) mehr über die Religion der Perser, als wir aus jenem entnehmen könnten; denn daß die auch sonst nachweisbare Sitte, nur den Gleichstehenden oder Stammgenossen bez. Familienangehörigen zu küssen, ursprünglich den religiösen Grund hatte, daß man mit niemand anderm seinen Atem und damit seine Kraft austauschen wollte, das ist ja bekannt[3]).

Daß die Perser, wie Herodot in c. 136 erzählt, und mit Bezug auf den hier allein in Betracht kommenden Punkt nicht

---

[1]) Vgl. im übrigen DARMESTETER a. a. O. II, 249, 45, sowie noch *Arda Viraf Namah* 25.

[2]) Wenn die Wasser Y. 38, 3. 67, 6 *hvoγžaθa* und *hušnāθra* heißen, so spricht das nicht dagegen.

[3]) Vgl. WUNDT, Völkerpsychologie II, 1, 1906. ²IV, 1910, 99. 135ff. 142.

nur Xenophon (*instit. Cyr.* I, 6, 33) und Strabo (*geogr.* XV, 3, 18), sondern auch Nikolaos von Damaskus (περὶ ἐθῶν bei Stob., *anthol.* IV, 2, 25) bestätigt, ihre Söhne zwar gewiß nicht allein, aber doch vor allem reiten, Bogen schießen und die Wahrheit reden lehrten und, wie Herodot in c. 138 bemerkt (und nach ihm Plutarch, *de vit. aer. al.* 5) für die größte Schande das Lügen, für die zweitgrößte das Schuldenmachen hielten, das paßt ja wieder ganz zu dem Awesta[1]). Ebenso hängt die in c. 137 erwähnte Sitte, daß weder der König selbst wegen einer Ursache jemanden töten durfte (VII, 194 wird es noch speziell von Darius erzählt), noch einer von den übrigen Persern einem seiner Sklaven aus einer Ursache ein unheilbares Übel zufügen sollte, sondern daß er erst dann, wenn er sich überlegt hatte, ob er die Verfehlungen zahlreicher und größer als die Dienste fände, seinem Zorn freien Lauf lassen durfte, wohl mit dem Verfahren zusammen, das das Awesta beim Gericht Gottes erwartet[2]). Und endlich erinnert auch die wieder von Nikolaos von Damaskus (ebd.) wiederholte Notiz in c. 138: was ihnen nicht zu tun erlaubt ist, ist ihnen auch nicht auszusprechen erlaubt — an den großen Wert, den das Awesta neben dem guten Handeln auf das gute Reden (und Denken) legt. Gewiß wäre diese Übereinstimmung für sich allein noch kein Beweis für den Zaraθuštrismus der Perser zur Zeit Herodots, aber im Zusammenhang mit dem Bisherigen kann man in ihr wohl doch eine Bestätigung für diesen sehen.

Wir werden also auch in dem, was wir außer dem bereits Besprochenen noch in c. 138 lesen, nicht einen Beweis gegen jene Beurteilung der persischen Religion bei Herodot finden, sondern eine Ergänzung dessen, was wir über sie zugleich

---

[1]) Unbegründet ist also der Zweifel MACDONALD's (*Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* 1903, 39): *that may have been the case in the time of Herodotus, but certainly this teaching has had no effect whatever on an innate tendency in the opposite direction; and it is just possible that Herodotus' friends, in giving him that information, were giving also an exemple of this tendency. Travellers have been told curious things before now, but certainly none more curious than this. As we know the Persian in history, he is a born liar.*

[2]) Vgl. auch DARMESTETER a. a. O. II, XVII, 1. XX. III, 47.

aus andern Quellen wissen. Herodot sagt hier: „wenn einer von den Bürgern Aussatz oder λεύκη“ (nach Aristoteles, *hist. anim.* III, 11 wohl eine leichtere Form des Aussatzes) „hat, so steigt er nicht in die Stadt hinab und mischt sich nicht unter die andern Perser. Sie meinen aber, er habe dies, weil er etwas gegen die Sonne gesündigt habe. Jeden Fremden aber, der von diesen Krankheiten befallen wird, treiben sie aus dem Lande hinaus, viele auch die weißen Tauben, indem sie denselben Grund dafür anführen.“ Das über den Aussatz und die λεύκη Bemerkte stimmt mit Yt. 5, 92 und Vd. 2, 29. 37 überein; Tiele meinte sogar, unter der Sünde gegen die Sonne sei die Sünde des *miθrodruxš* zu verstehen. Dagegen die Notiz über die weißen Tauben scheint einer Bemerkung Charons (bei Athen., *dipnos.* IX, 51) zu widersprechen, nach der, als das persische Heer am Athos vernichtet worden war, zuerst bei den Griechen weiße Tauben erschienen, d. h. also wohl von den Persern mitgebracht worden waren. Indes wenn auch diese Notiz nur auf die Haus-, nicht die schon früher bekannte Waldtaube, bezogen werden kann[1]), so braucht sie doch nicht so verstanden zu werden, daß die Perser selbst, und nicht die phönikischen Seeleute, weiße Tauben mitgebracht hätten; die Perser könnten diese Tiere also doch als unrein angesehen haben. Freilich will dazu nicht passen, daß sie sonst, wie wir schon sahen, weiße Tiere für heilig hielten; aber auch damit sucht Moulton[2]) die vorliegende Notiz Herodots auszugleichen, indem er sagt: *whiteness might then be tabu in Iran as an invasion of a divine monopoly*, d. h. weiß durften nur die den Göttern geweihten Tiere sein, die andern wurden beseitigt. Freilich möchte man auch dagegen die früher besprochene Stelle VII, 113 geltend machen, an der in den Strymon weiße Pferde geopfert werden; aber diese Angabe könnte, ebenso wie die über die Form des Opfers, ungenau sein, oder es könnte sich dabei nicht um persische, sondern um griechische Tiere gehandelt haben oder endlich die Pferde könnten von den Persern Miθrō geweiht gewesen sein, um

[1]) Vgl. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 1906, 832, 4. 1344, 5.

[2]) a. a. O. 397, 4.

gelegentlich geopfert zu werden — wir werden ja später bei Xenophon eine dahinlautende Aussage finden. Freilich bewiesen ist die Richtigkeit der Angabe Herodots über die weißen Tauben damit natürlich noch nicht.

Vor allem aber wird seine Bemerkung über die Bestattung der Toten in c. 140 von Tiele wieder als ungenau bezeichnet und, soweit sie zuträfe, wohl als Argument gegen den Zaraθuštrismus der Perser angesehen, ebenso wie auch die Art, in der die Achämeniden ihre Toten begruben. Wir müssen also hier auf deren Gräber zurückkommen und verbinden mit ihrer Untersuchung dann die der einschlägigen Stellen bei Herodot.

Wenn Xenophon (*instit. Cyr.* VIII, 7, 25) Cyrus sagen läßt: „wenn ich sterbe, so legt meinen Leib weder in Gold, noch in Silber, noch in etwas anderes, sondern übergebt ihn so bald als möglich der Erde; denn was gibt es Seligeres, als mit der Erde vermischt zu werden, die alles Schöne und alles Gute hervorbringt und erneut?“ — so wird man das allerdings nicht als glaubwürdig ansehen dürfen. Denn mag es auch mit der Nachricht des Ktesias (bei Phot., *bibl.* 72, 9), Kambyses habe seines Vaters Leiche nach Persien zum Begräbnis geschickt, verträglich sein, so doch nicht mit dem, was wir sonst über das Grab des Cyrus wissen. Wie Strabo (*geogr.* XV, 3, 7) und Arrian (*anab.* VI, 29, 5) berichten, beschrieb es Aristobulos, ein Begleiter Alexanders des Großen, der in hohem Alter eine Geschichte der Taten desselben verfaßte, als πύργον οὐ μέγαν ... κάτω μὲν στερεὸν ἄνω δὲ στέγην ἔχοντα καὶ σηκὸν στενὴν τελέως ἔχοντα τὴν εἴσοδον oder sagte von ihm, τὰ μὲν κάτω λίθου τετραπέδου ἐς τετράγωνον σχῆμα πεποιῆσθαι· ἄνωθεν δὲ οἴκημα ἐπεῖναι λίθινον ἐστεγασμένον, θυρίδα ἔχον φέρουσαν εἴσω στενήν. Onesikritos, ein anderer Begleiter Alexanders, redete, freilich nur auf Grund von Hörensagen, (bei Strabo, ebd.) von einem πύργος δεκάστεγος; dagegen Aristos von Salamis (ebenfalls bei Strabo § 8), der nach diesem viel jünger ist, aber wieder auf Grund von Autopsie zu berichten scheint, sprach von einem δίστεγος πύργος καὶ μέγας. Curtius Rufus (*hist. Alex.* X, 1, [5,] 30ff.), Plinius (*hist. nat.* VI, 26, [29,] 116) und Solinus (*coll. rer. memor.* 55, 2) beschreiben das Grab des Cyrus nicht näher, endlich Plutarch (*vita Alex.* 69) schließt sich an Aristobulos an, gibt aber dem von diesem

(bei Arrian, *anab.* VI, 29, 7) berichteten Schlußsatz der Grabinschrift: μὴ οὖν φθονήσῃς μοι τοῦ μνήματος die Form: μὴ οὖν τῆς ὀλίγης μοι ταύτης γῆς φθονήσῃς, ἣ τοὐμὸν σῶμα περικαλύπτει. Wir werden uns natürlich vielmehr an Aristobulos (und Aristos) halten und können auf Grund ihrer Angabe das Grab des Cyrus in dem Mešhhad i māder i Sulēiman in der Ebene von Murghāb wiedererkennen, ja Herzfeld[1]) hat auch gegenüber Weissbach[2]) recht, wenn er die Übereinstimmung zwischen beiden so absolut nennt, „wie sie selten zwischen Objekt und Beschreibung im Altertum vorkommen dürfte". Dann aber wird auch der Inhalt des Grabes so gewesen sein, wie ihn Aristobulos (bei Strabo und Arrian) beschreibt: eine goldene Bahre (κλίνη), auf der wohl die Leiche lag, ein Tisch mit Trinkgeschirr, ein goldener Trog (πύελος), viele Kleider und mit Steinen verzierter Schmuck. Endlich der Tote selbst (Aristobulos spricht von νεκρός bez. σῶμα, nicht etwa von abgenagten Knochen) wird, da er später mitgenommen worden ist, während die κλίνη und die πύελος zerbrochen wurden, nicht in einem schweren Sarkophag beigesetzt, sondern wohl leicht einbalsamiert gewesen sein; von den Magiern, die das Grab bewachten, rede ich erst später.

Die andern Achämenidengräber, die wir haben, sind Felsgräber; da sie aber sämtlich erbrochen sind und keine alten Beschreibungen von ihnen existieren (nur die Inschrift des Grabes Darius' I. hat Strabo [*geogr.* XV, 3, 8] nach Onesikritos überliefert), können wir nichts Näheres über ihre Einrichtung sagen. Doch ist anzunehmen, daß die Leichen in ihnen ebenfalls leicht einbalsamiert gewesen sein werden. Auch wenn bei Plutarch (*vita Alex.* 30) der letzte Darius beklagt τὴν βασιλέως γυναῖκα καὶ ἀδελφὴν ... τελευτήσασαν ἄμορον κεῖσθαι ταφῆς βασιλικῆς, so wird nicht gesagt, wie dieses zu denken ist[3]). Ktesias (bei Phot., *bibl.* 72, 57. 59) läßt allerdings Artaxerxes II. seinen Vater verbrennen und Parysatis Haupt und rechte Hand

[1]) Sarre u. H., Iranische Felsenreliefs 173, vgl. auch Klio 1908, 40.

[2]) Zuletzt a. a. O. LXVIIff.

[3]) Gray, *Death and Disposal of the Dead (Parsi)*, ERE IV, 1911, 505 bemerkt zu der Nachricht bei Ktesias: *here the wax coating* (vgl. darüber unten) ***may perhaps have been employed.***

des jüngeren Cyrus begraben; aber das erstere ist, obwohl Ktesias gerade hier Hellanikos und Herodot der Lüge zeiht, vielleicht unglaubwürdig, und das letztere, da von der Überführung nach Susa erst nachher die Rede ist, wohl nicht von einer Beerdigung zu verstehen.

Wenden wir uns zu Herodot zurück, so sagt er I, 140, er glaube von den Persern und wisse von den Magiern, daß sie keinen Toten begrüben, bevor er von einem Vogel oder Hunde zerrissen worden sei; dann überzögen sie ihn mit Wachs und verbärgen ihn in die Erde. Tiele macht gegen die Glaubwürdigkeit dieser Angabe die Behauptung Strabos (*geogr.* XV, 3, 20) geltend: „sie begraben die Leiber, nachdem sie sie mit Wachs bestrichen haben; die Magier aber begraben sie überhaupt nicht, sondern lassen sie von Vögeln aufgefressen werden und dann daliegen“ — und in der Tat kann das nur bedeuten, daß die Gebeine der Magier nicht begraben wurden. Indes hier wird, was die Behandlung der abgenagten Gebeine betrifft, vielmehr Strabo weniger genau berichten (er spricht ja auch nur von Vögeln, nicht von Hunden); denn noch bei Justinus (*Trogi Pomp. epit.* XXXXI, 3, 5) und in den Akten der persischen Märtyrer[1]) ist, wenigstens mit Bezug auf die Perser im allgemeinen, die Rede davon, daß die Knochen bestattet würden; nur Agathias bestreitet es (*hist.* II, 23) für seine Zeit, weiß aber bei Ninive sowie in dem babylonischen und medischen Land von τύμβοι τε καὶ θῆκαι τῶν πάλαι τεθνεώτων ... οὐκ ἄλλον τινὰ ἢ τὸν ἡμέτερον ἀποσώζουσαι τρόπον, καὶ εἴτε σώματα, εἴτε κόνις ἦν τὸ κρυπτόμενον. Indes dabei könnte es sich um vorpersische Gräber handeln oder, wenn nicht, doch eine Bestattung der Leichen in der von Strabo berichteten Form stattgefunden haben. Wenn Herodot selbst (III, 62) den Perser Prexaspes sagen läßt, er habe Smerdes mit seinen eigenen Händen begraben, und (VII, 117. VIII, 24) erzählt, Xerxes habe in Akanthos den Perser Artachaies und in Histiaia die meisten der bei den Thermopylen gefallenen Perser begraben und über

[1]) Vgl. Assemanus, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium* I, 1748, 77. 83. Auch Dio Cassius, *hist. rom.* LXVIII, 1: τὰ μνημεῖα τὰ βασιλικὰ τῶν Πάρθων ἀνορύξας τὰ ὀστᾶ ἔρριψεν (sc. Καράκαλλος) ist wohl so zu verstehen.

jenen von dem ganzen Heer einen Grabhügel aufwerfen, über diese Zweige legen und Erde aufschütten lassen, so klingt das Alles allerdings nicht so, als ob er nur an eine Bestattung in der von Strabo erwähnten Form gedacht hätte; aber er könnte ja an diesen Stellen — an der ersten benutzt er allerdings wohl persische λόγοι — ungenau berichtet haben[1]). Von vornherein annehmen wird man das schon nach der Notiz über Cyrus' Beerdigung von der Nachricht Xenophons (*instit. Cyr.* VII, 3, 5. 14), für Abradates sei eine θήκη gegraben und in ihr unter demselben Gewand mit ihm auch sein Weib beigesetzt worden — von Lukian's gelegentlicher Behauptung (περὶ πένθους 21), die Perser begrüben ihre Toten, gar nicht erst zu reden. Daß die Leichenverbrennung bei ihnen verpönt war, berichtet ja auch Ktesias (bei Phot., *bibl.* 72, 57), und da Herodot von den übrigen Persern nur glaubte, daß sie ihre Toten so, wie die Magier, bestatteten, so könnte er darin gegenüber Strabo allerdings seinerseits unrecht haben. Und wie verhalten sich dann beider Angaben zu den Vorschriften des Zaraθuštrismus?

Das Awesta, genauer Vd. 6, 44ff., befiehlt, die Leichen Hunden oder Vögeln auszusetzen, dann aber für die Knochen ein *uzdānō* oder *uždānō*, d. h. einen Aufbau zu errichten. Die Pehlevi-Übersetzung erläutert das Wort noch durch *astōdān*, was zwar manchmal das Grab bedeutet[2]), zumeist aber den Knochenbehälter. Damit stimmen also die Nachrichten, die wir von Justinus ab haben, überein, ja noch im 9. Jahrhundert empfahl, wie Darmesteter[3]) angibt, der Dagistan c. 18: *quand les oiseaux carnivores ont dévoré la graisse, cette graisse, qui, non dévorée, pourrit et devient puante et chargée de vermine, on recueille les os dans un ossuaire (astôdân), élevé au-dessus du sol, et couvert d'un toit de sorte que la pluie ne puisse tomber sur le débris mort, que l'eau ni l'humidité n'y puissent atteindre, que chien ni renard n'y puissent pénétrer,* und noch im 10. Jahrhundert schrieb, wie Herzfeld[4]) berichtet, Hamza al-Iṣfahānī

[1]) Moulton a. a. O. 203 deutet das ἐπονομάζοντες τὸ οὔνομα VII, 117 auf den *aoxtōnāmana yasna;* aber das ist sicher zu kühn.

[2]) Vgl. Darmesteter a. a. O. II, 93, 31. [3]) Ebd. Anm. 34.

[4]) Sarre u. Herzfeld a. a. O. 58f.

über die Stadt Gūr-Firūzābād, die Ardashir I. gründete: „*gur* nämlich und *gar* bedeutet Grube oder Graben, doch nicht Erdgrab, Leichengrube, denn die Perser kannten keine Erdgräber, sondern pflegten die Toten in Dakhma's und in Grabcellen (*nāūs* i. e. ναός) zu bestatten." Dagegen die Sitte, die Toten vorher von Tieren zerreißen zu lassen, die früher schon bei andern Völkern nachgewiesen wurde, entstand ja in letzter Linie daraus, daß man ursprünglich die Toten einfach wegwarf; auch wenn Strabo (*geogr.* XI, 11, 8) berichtet, die Kaspier setzten die über siebzig Jahre Alten, nachdem sie sie hätten verhungern lassen, in der Wüste aus und priesen sie glücklich, wenn sie von Vögeln, weniger, wenn sie von wilden Tieren oder Hunden von der Bahre heruntergezogen würden, beklagten sie aber, wenn das von niemand geschähe, und wenn Agathias (*hist.* II, 23) dasselbe von den Persern erzählt, so hatte das wohl den Grund, daß man glaubte, die Toten würden in diesen Tieren weiterleben oder durch sie nach dem Totenreich geführt werden. Im Awesta dagegen wird jene Behandlung der Leichen deshalb empfohlen, weil man Feuer, Wasser und vor allem die Erde nicht verunreinigen wollte[1]); und da Herodot, wie wir schon sahen, III, 16 sagt, Kambyses habe, indem er den Leichnam des Amasis verbrennen ließ, gegen die Religion der Perser verstoßen, so wird er auch hier an diese spätere Auffassung jener Sitte gedacht haben. Zum andern, daß Tote mit Wachs überzogen worden wären, berichtet er (IV, 71) auch von den Skythen, und Strabo (*geogr.* XVI, 1, 20) von den Babyloniern; es wird ursprünglich (wie noch Cicero, *Tusc.* I, 45, 108 weiß[2])) den Zweck gehabt haben, die Leiche zu konservieren, später aber wurde es gewiß ebenfalls als ein Mittel angesehen, eine Verunreinigung der Erde zu vermeiden. Verordnet doch deshalb auch der Vendidad 6, 51: „wenn die Mazdåanbeter (dazu) in der Lage sind, (sollen die Gebeine)

[1]) Auch die zaraθuštrischen Armenier durften Feuer oder Wasser nicht verunreinigen, vgl. ANANIKIAN a. a. O. 802.

[2]) Über seine Quelle vgl. CORSSEN, *De Posidonio Rhodio M. Tullii Ciceronis in libro I. Tusc. disp. et in Somnio Scipionis auctore* 1878, Ciceros Quelle für das erste Buch der Tuskulanen, RhM 1881, 506ff., auch DIELS, Zu Ciceros *Tusc.* I, 19, 43, ebd. 1879, 487f.

auf einer Stein- oder Kalk- oder Lehm-(Unterlage in den Aufbau niedergelegt werden). Wenn die Mazdåanbeter (dazu) nicht in der Lage sind, soll man die (Knochen) zu (ihrer) Belichtung (und) Besonnung (so) auf der Erde hinlegen, (daß) sie [ohne Unterlage selber] ihr eigenes Lager (und) eigenes Kissen bilden", d. h. wohl, wie DARMESTETER[1]) umschreibt: *on laisse le cadavre sur la hauteur* — denn dort war er hingelegt und außerdem an den Füßen und am Haar befestigt worden, damit Hunde oder Vögel nicht einen Knochen zu Wassern oder Pflanzen verschleppten und so diese verunreinigten. Oder, wie es Vd. 8, 8ff. heißt: „hinbringen sollen sie ihm [dem Leichnam] als Lager Asche oder Mist; oben (über) ihm sollen sie Staub von Ziegel oder Stein oder von trockenen Erd(art)en hinbringen. Dort nun sollen sie den leblosen Leib niederlegen auf die Dauer von zwei Tagen oder drei Tagen, oder von einem Monat oder bis zur Zeit, wo die Vögel auffliegen, die Pflanzen emporsprießen, die Lachen sich verlaufen, der Wind die Erde ausgetrocknet hat. Denn wenn die Vögel auffliegen, die Pflanzen emporsprießen, die Lachen sich verlaufen, der Wind die Erde ausgetrocknet hat, dann sollen die Mazdåanbeter eine Bresche in das Haus brechen; zwei Männer ⟨(zwei) der wachsamsten (und) tüchtigen⟩ sollen nackt (und) unbekleidet, (indem) sie ihn (den Leichnam) mittelst Lehmziegeln oder Steinen festmachen, ihn über einer Kalkunterlage auf die Erde hinlegen." In manchen Gegenden des Gujarāt geschieht das nach SÖDERBLOM[2]) noch jetzt, *while in Yezd the corpse, after being lifted from the bier in the common mortuary, is placed 'on a raised platform of mud, paved with stone, about nine feet long and four feet wide'*, und sonst *the two khāndhyas lift the corpse on to slabs of stone placed in a corner of the room*[3]). Das Gleiche aber konnte dadurch erreicht werden, daß man die Leiche mit Wachs überzog.

[1]) a. a. O. II, 94, 35.

[2]) *Death and Disposal of the Dead (Parsi)*, ERE IV, 503.

[3]) Vgl. auch DARMESTETER a. a. O. II, 148. — Ob das auf ursprüngliche Erdbestattung hinweist, wie BERTHOLET, *The Pre-Christian Belief in the Resurrection of the Body*, AJTh 1916, 26ff., Persischer u. jüdischer Auferstehungsglaube, Festschrift, ANDREAS dargebracht 1916, 61 meint, kann hier nicht untersucht werden.

Ja auch jene Achämenidengräber, die nicht nur Gebeine, sondern den ganzen Leichnam (vielleicht mit Wachs überzogen) enthielten, waren doch entweder — bei Cyrus — mit 1½ m dicken steinernen Wänden versehen und außerdem durch einen massiven Stereobat über die Erde erhoben oder — bei den übrigen Achämeniden — in den lebendigen Fels gearbeitet. Die Erde konnte also durch sie nicht verunreinigt werden; die Schwierigkeit für die Annahme eines zaraθuštrischen Bekenntnisses bei den Achämeniden, die man immer wieder in ihren Gräbern gefunden hat, war im Grunde gar nicht vorhanden[1]).

Für die übrigen Perser zur Zeit Herodots dagegen wird Zaraθuštrismus auch noch durch die Schlußworte seines zusammenhängenden Berichts über deren Religion (I, 140) nahegelegt, die sich zwar nur auf die Magier beziehen, aber doch gleich hier mitbesprochen werden können. Tiele[2]) freilich findet es wieder ungenau, wenn der Geschichtsschreiber sagt, „daß die Magier sich nicht nur von den ägyptischen Priestern, sondern von allen Menschen dadurch unterschieden, daß sie alle Tiere töteten, nur Hunde und Menschen nicht, und selbst Vergnügen daran fänden", — ἀγώνισμα μέγα ist aber tatsächlich mehr — „so viele Ameisen, Nattern und andere fliegende und kriechende Tiere zu vernichten wie möglich — denn sie werden doch keine ahurischen Tiere getötet haben, abgesehen von denen, welche zum Opfer und zur Speise dienen sollten." Aber anders meint es wohl auch Herodot nicht; er hat sich nur eben ungenau ausgedrückt. Und daß diese Schätzung der Hunde und umgekehrt die Bekämpfung von Ameisen und Schlangen[3]) awestisch ist — das hebt ja Tiele selbst hervor. Wird doch z. B. Vd. 18, 73 als Strafe für eine bestimmte Sünde verordnet: „tausend auf dem Bauch kriechende Schlangen soll er niederschlagen, zweitausend auch von den andern; tausend sich aufblähende Frösche soll er niederschlagen, zweitausend im Wasser lebende; tausend (Getreide)körner (ver)schleppende Ameisen

[1]) Wir finden daher bei den Persern auch später noch derartige Gräber; vgl. Justi, Preuß. Jahrbücher 1897, 88, 65 f. [2]) a. a. O. II, 368.

[3]) Wenn Moulton das πετεινά auf Vögel bezieht, so ist das sicher unrichtig — auch abgesehen von Plut., *de Is.* 46.

soll er niederschlagen, zweitausend auch von den andern[1])." „Zugleich", so schließt Tiele[2]) seine Erörterung, „liegt hier ein Beweis dafür vor, daß dem griechischen Autor, obwohl er von Ahriman und seinen bösen Geistern nicht spricht und der Dualismus der Perser als Lehre ihm nicht bekannt gewesen zu sein scheint, doch die aus diesem sich ergebende Praxis nicht entgangen ist"; wenn Lagrange[3]) vielmehr bemerkt: *nous concédons volontiers qu'ils s'en font un devoir de conscience ..., mais autre chose est d'introduire le ressort moral dans une action religieuse, autre chose est de prendre pour point de départ l'idée morale elle-même,* so begreift sich in Wahrheit jenes sittliche Gebot nur aus dem zu Grunde liegenden Dualismus, der also zur Zeit Herodots mindestens im allgemeinen vorhanden gewesen sein muß. Daß er wahrscheinlich auch Aŋrō Mainyuš kannte, sahen wir ja schon früher.

Was man sonst für *argumenta e silentio* gegen die aus dieser Hauptstelle über die persische Religion bei Herodot zu gewinnende Anschauung, daß er als jene den Zaraθuštrismus kennen lernte, vorgebracht hat, ist teils nicht zutreffend, teils nicht beweisend. Herodot kennt, wie wir gesehen haben, Ahurō Mazdå, wenn er ihn auch, so wenig wie Aŋrō Mainyuš, mit Namen nennt, er kennt auch die Fravašayo, wenigstens eine bestimmte Klasse von ihnen. Noch weniger braucht aufzufallen, daß der Name Zaraθuštrō's bei ihm so wenig vorkommt wie bei den andern griechischen Autoren, die sonst am ausführlichsten über die persische Religion berichten: Xenophon, Strabo, Plutarch. Man hat es also auch nicht nötig, dieses Stillschweigen bei Herodot mit Windischmann daraus zu erklären, daß Xanthos bereits davon gehandelt hatte; Herodot fühlte sich ja doch sonst nicht als bloßen Ergänzer dieses Vorgängers[4]). Wohl aber hat jener, anscheinend unter dem Beifall Tiele's, gezeigt, daß auch aus III, 62 kein Argument gegen die hier vertretene These entnommen werden kann.

[1]) Vgl. ferner 14, 5 u. Cumont a. a. O. I, 190, 8.

[2]) a. a. O. [3]) a. a. O. 53.

[4]) Vgl. auch How and Wells a. a. O. I, 23: *so far as Xanthus is concerned, there is clear evidence that H. was largely independent of him.*

Windischmann[1]) sagt darüber: „Kambyses hatte den Prexaspes mit dem Morde seines Bruders Smerdis beauftragt. Als nun die Kunde von dem Aufstand des Pseudosmerdis anlangt, erhebt sich in seinem argwöhnischen Gemüt der Verdacht: Prexaspes habe den Befehl nicht ausgeführt; dieser rechtfertigt sich und versichert, Smerdis ermordet und mit eigenen Händen begraben zu haben; 'wenn dann die Toten auferstehen', so fügt er bei, 'so mach dich gefaßt, daß auch Astyages, der Meder, gegen dich aufstehen wird; wenn's aber ist, wie vordem, so wird dir von ihm nichts Neues ersprießen'. Es ist wahr: diese Worte beweisen nicht, daß Prexaspes an die Auferstehung der Toten geglaubt habe, ja eher das Gegenteil; daß aber überhaupt von der Auferstehung die Rede ist, welche hellenischen Begriffen so ferne lag, erklärt sich am ungezwungensten, wenn Herodot das persische Dogma kannte und sich seiner zur Colorirung der Rede eines persischen Mannes bediente." Wenn Lagrange[2]) dagegen einwendet, die Erwartung der Auferstehung der Toten am Ende der Tage habe nichts mit dem *cours normal de l'histoire* zu tun, man müsse also vielmehr an den babylonischen Glauben an die gelegentliche Wiedererscheinung eines Toten denken, so war zunächst wohl dieser nicht allgemein verbreitet; dann aber sagt Prexaspes doch vielmehr: εἰ μέν νυν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστέασι, er denkt also an die Toten überhaupt.

Können wir so auch angesichts dieser Stelle bei unserm bisherigen Resultat bleiben, so werden wir aus den weiteren Notizen bei Herodot, die im Awesta nicht bezeugte Anschauungen oder Gebräuche bei den Persern voraussetzen, nur schließen, daß solche neben dem Zaraθuštrismus einhergingen oder genauer aus alter Zeit sich erhalten hatten. Dahin gehört zunächst die Stelle c. 66, wonach die Perser, als sie Kambyses weinen sahen, ihre Kleider zerrissen, mit der gleich die spätere, ähnliche Notiz VIII, 99 und die Angabe bei Curtius Rufus, *hist. Alex.* X, 5, [17,] 19 zusammengenommen werden kann. Wir

[1]) a. a. O. 236, vgl. auch Darmesteter a. a. O. III, LXVIf., Söderblom, *La vie future* 245, Bertholet, AJTh 1916, 25, Festschrift, Andreas dargebracht 58. Ungenau Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte 1918, 124.

[2]) a. a. O. 192.

finden diese Sitte ja auch sonst, ohne daß man sich bisher über ihren ursprünglichen Sinn geeinigt hätte[1]); was mir selbst als das Wahrscheinlichste und zugleich als Beweis für den religiösen Ursprung des Gebrauchs erscheint, bringe ich lieber erst zum Ausdruck, nachdem wir auch noch von einer andern persischen Trauersitte gehört haben.

Herodot berichtet IX, 24, daß die Perser nach dem Tode des Masistios nicht nur sich selbst, sondern auch ihre Pferde und Zugtiere schoren. Das erstere wird, wie von andern Völkern, so von den Persern auch sonst erzählt (Curt. Ruf., *hist.* X, 5, [16,] 17); dagegen das letztere meines Wissens nicht. How und Wells[2]) bemerken dazu: *cutting off the manes of horses was a Macedonian and Thessalian form of mourning* (Plut., *Pelop.* 34; Eur., *Alc.* 428f.), *an honour paid, along with others of the same kind, by Alexander the Great to Hephaestion*[3]) — und daraus könnte man vielleicht doch schließen, daß die Sitte auch den Persern bekannt war. Jedenfalls läßt sich das leicht annehmen; zu erklären aber ist sie in letzter Linie vielleicht nicht als *unbridled exhibition of grief*[4]), sondern als Mittel, sich und seine Tiere unkenntlich zu machen, um nicht von dem Toten belästigt oder gar von ihm oder dem Geist des Todes geholt zu werden. Und ebenso möchte ich ursprünglich das Zerreißen der Kleider deuten.

Wenden wir uns jetzt zu dem schon mehrfach erwähnten Ktesias, so hat er (nach Tert., *apol.* 9, *ad nat.* I, 16[5])) zunächst behauptet, die Perser vermischten sich mit ihren Müttern; und (bei Phot., *bibl.* 72, 54) erzählt, ein Perser Terituchenes habe seiner Schwester Roxane beigewohnt, dasselbe also, was wir (wenn auch nur mit Bezug auf die Magier) schon bei Xanthos (bei Clem. Alex., *strom.* III, 11, 1) lasen. Vor allem aber hat

[1]) Vgl. meine Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum 1916, 134. [2]) a. a. O. II, 295.

[3]) Vgl. auch Lehnert zu Aelian, *var. hist.* VII, 8 (I, 289).

[4]) How and Wells a. a. O. II, 295, vgl. auch Sykes, *Hair and Nails*, ERE VI, 1913, 476.

[5]) Wenn Gilmore (*The Fragments of the Persika of Ktesias* 1888, 127) mit Bähr und Müller für möglich hält, daß Tertullian dabei von der Notiz bei Phot., *bibl.* 72, 2 abhängig ist, so verweist er doch selbst zugleich auf die ähnlichen Angaben Andrer.

er (nach Athen., *dipnos.* XIV, 44) im zweiten Buch seiner Περσικά, ebenso wie Berossos im ersten seiner Βαβυλωνιακά, von dem Fest Σακέα geredet, das nach Strabo (*geogr.* XI, 8, 4f.) und Dion Chrysostomos (*or.* 4, 66f.) ein persisches und also hierher gehöriges Fest war. Ersterer sagt nämlich, in Zela und wo sonst ein Heiligtum der Anaitis sei, würden die Σάκαια gefeiert — und zwar als ein Bakchosfest, das sich auch in die Nacht fortsetze, bei dem man sich skythisch verkleide, zusammen trinke und gegeneinander sowie gegen die mittrinkenden Frauen geil würde. Auch Dion bezeichnet das Fest als ein persisches, beschreibt es aber dann folgendermaßen: „sie nehmen einen von den zum Tode verurteilten Gefangenen, setzen ihn auf den Thron des Königs, geben ihm das königliche Gewand, lassen ihn jene Tage hindurch befehlen, trinken, schwelgen und die Kebsweiber des Königs gebrauchen, und keiner hindert ihn, irgend etwas, was er will, zu tun; danach zogen sie ihn aus, geißelten ihn und hingen ihn auf[1])." Dagegen Berossos bemerkt nur, es sei üblich, daß die Herren von den Dienern beherrscht würden und daß einer von ihnen das Haus (d. h. wohl jedes Haus) kommandiere, nachdem er ein dem königlichen Gewand ähnliches angelegt habe, ja Ktesias hat (ebenso wie Strabo) eines solchen Königs vielleicht überhaupt nicht gedacht. Und doch darf man nun hier nicht mit Geffcken[2]) sagen: „so stehen hier zwei" (vielleicht sogar drei) „nüchterne Historiker, einer unter ihnen noch dazu ein orientalischer Fachmann, dem phantasievollen Rhetor gegenüber: wem wird man Glauben schenken dürfen?" Es ist vielmehr möglich, ja vielleicht wahrscheinlich, daß Athenaios sich nur deshalb so ausdrückt, weil es ihm darauf ankommt, Feste aufzuzählen, an denen die Herren ihren Sklaven aufwarten mußten, gleichgültig, was sonst mit ihnen geschah, daß also Dion zu seiner Schilderung (trotz ihres humoristischen Charakters) Grund hatte[3]). Jedenfalls ist das Fest, das mit dem noch jetzt gefeierten „Ritt des Dünnbärtigen" zwar wohl nicht

[1]) Über den Sinn dieses Ausdrucks vgl. Frazer a. a. O. [3] III, 1911, 114, 1.

[2]) Die Verhöhnung Christi, Hermes 1906, 223, 1; vgl. auch Birt, Zur Verhöhnung Christi, Preuß. Jahrbücher 1909, 137, 93.

[3]) Vgl. Gray, ERE V, 873.

identisch, aber zu vergleichen ist[1]), auch anderwärts als in Zela gefeiert worden; es erklärt sich also nicht aus einer oder der andern der von Strabo angegebenen geschichtlichen Veranlassungen, sondern, soweit die zuletzt besprochene Sitte in Betracht kommt, wohl als Tötung des Vegetationsgottes, wie eine solche auch sonst mehrfach bezeugt ist[2]). Dann verstehen wir zugleich, daß das Fest in den Heiligtümern der Anāhita gefeiert wurde und mit den genannten Ausschreitungen verbunden war: man wollte eben damit ursprünglich die Fruchtbarkeit der Gottheit verstärken[3]). Wenn Zela bei Strabo (§ 4) (um das gleich noch hinzuzunehmen) außerdem ἱεροδούλων πόλισμα τὸ πλέον heißt (wenngleich nach XII, 3, 37 ihre Menge verringert worden war) und wenn (nach XI, 14, 16) die Armenier in Akilesene und sonst der Göttin Sklaven und Sklavinnen weihten, so erklärt sich das daraus, daß hier, wie anderwärts, besondere Angestellte für die Bevölkerung eingetreten waren; daß aber ursprünglich diese selbst jene Pflicht zu erfüllen hatte, ergibt sich aus dem von Strabo an der letztangeführten Stelle berichteten Gebrauch, daß die angesehensten Bewohner von Akilesene ihre jungfräulichen Töchter weihten, damit sie lange Zeit bei der Göttin prostituiert und dann verheiratet wurden, ohne daß sich jemand einer solchen beizuwohnen weigerte. Ähnliche Gebräuche sind uns ja wieder auch sonst bezeugt[4]); daß sie in den Kult der Anāhita eindrangen, ist vielleicht ein neuer Beweis für den nichtarischen Einschlag in demselben — in Ekbatana mußte ja, wie wir schon sahen, nach Plutarch (*vita Art.* 27) die Priesterin der Anaitis vielmehr jungfräulich leben.

---

[1]) Vgl. auch RADERMACHER, Wiener Sitzungsber. 187, 3, 110, 2: „Berossos bei Athenäus 639c schildert nicht das offizielle Fest, bei dem ein Verbrecher getötet wurde, sondern eine parallelgehende Feier in Privathäusern mit Freiheiten für die Sklaven, aber ohne den blutigen Verlauf."

[2]) Vgl. FRAZER a. a. O.[3] IV, 1, 110ff. VI, 388f., auch SCHWENN, Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern 1915, 167f.

[3]) Vgl. FRAZER a. a. O.[3] I, 2, 97ff.

[4]) Vgl. ebd.[3] IV, 1, 36ff. 61ff., sowie BARTON, *Hierodouloi (Semitic and Egyptian)*, ERE VI, 672ff. und meinen Artikel: Miszellen zu Lukians Schrift über die syrische Göttin, Abhandlungen zur semit. Religionsgeschichte, BAUDISSIN überreicht 1918, 89ff.

Kommen wir dann zu Xenophon, der uns auch schon mehrfach begegnet ist, so hören wir zunächst *anab.* IV, 5, 35 von einem Helios d. h. Miθrō heiligen Pferde, das Xenophon opfern läßt; vor allem aber enthält die Cyropädie auch über die Religion der Untertanen Artaxerxes' II. einige Angaben, die noch nicht erwähnt worden sind und deshalb hier besprochen werden müssen.

Davon war allerdings schon die Rede, daß nach I, 2, 16 (vergl. VIII, 8, 8) bei den Persern nicht nur das Ausspucken vor andern, sondern auch das Ausspucken überhaupt verboten gewesen sein soll. Behauptet Xenophon dasselbe von dem Sichschneuzen und (dies außer I, 2, 16 auch V, 2, 17) von dem φύσης μεστοὺς φαίνεσθαι oder κεκινῆσθαι ὑπὸ τῶν βρωμάτων καὶ τῆς πόσεως, so kann er damit recht haben; denn das Verbot erklärt sich zwar nicht so, wie Xenophon bezw. (wenn VIII, 8 von einem andern stammt) sein Fortsetzer will, nämlich daraus, daß man die Nahrung habe verarbeiten und den Leib stärken wollen, wohl aber aus der Anschauung, daß alle diese Ausscheidungen verunreinigend seien[1]).

Von Göttern, die die Perser überhaupt zur Zeit Xenophons verehrten, lernen wir durch ihn Miθrō kennen, den VII, 5, 53 ein Verwandter des Cyrus, Artabazos, anruft, sowie Hera, bei der VIII, 4, 12 Hystaspes schwört. Welche persische Gottheit freilich unter ihr zu verstehen sei, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; bezeichnet Xenophon die Spənta Ārmaitiš sonst als Γῆ, so hat man bei Hera wohl am ehesten an Anāhita zu denken, die ja von Artaxerxes II. besonders verehrt wurde.

Weiterhin Eudoxos, der um 368/5 blühte, sprach (nach Diog. Laert., *de vitis philos., prooem.* 6, 8) von zwei Prinzipien, die die Magier annähmen und Oromazdes und Areimanios nennten — ebenso wie nachher Aristoteles, Theopompos und Hermippos. Wenn sich also zur Zeit des Darius und vielleicht auch Herodots der persische Dualismus noch nicht voll ausgebildet haben sollte: 150 bez. 65 Jahre später ist das augenscheinlich der Fall gewesen. Und wenn uns schon bei Pseudo-

[1]) Vgl. DARMESTETER a. a. O. II, XV: *tout ce qui sort de l'homme est impur.*

platon (*Alcib.* I, 122A) der Name Horomazes begegnete: hier haben wir auch den Namen Areimanios. Oder fand er sich erst bei Aristoteles, von dem es Diogenes allein ausdrücklich sagt[1])?

Ebenso wie Aristoteles oder wer sonst der Verfasser des unter seinem Namen gehenden Μαγικός ist, behauptet auch Dinon im 5. Buch seiner Geschichte, die Magier hätten die γοητικὴ μαντεία nicht einmal gekannt. Das ist allerdings sicher übertrieben, denn im Awesta werden allenthalben die Zauberer und Zauberinnen bekämpft; aber sofern das eben geschieht, wird mindestens der ursprüngliche Zaraθuštrismus mit dieser Art von Zauberei nichts zu tun gehabt haben.

Zu der vorhin schon aufgeworfenen Frage des Dualismus äußert sich Aristoteles auch in einem uns noch erhaltenen Werke, nämlich der Metaphysik (XIV, 4), indem er da u. a. von den Magiern bemerkt: τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασιν. In der Tat konnte man Ahurō Mazdå sehr gut so bezeichnen: *„best"*, sagt Moulton[2]) noch besonders, *is very much in keeping with Avestan phraseology from first to last.* Auch wenn Aristoteles in der nikomachischen Ethik (V, 10. VIII, 12) noch erzählt, bei den Persern brenne das Feuer und übe der Vater über seine Söhne eine tyrannische Herrschaft aus, so ist das nach dem, was wir über beider Verhältnis bei Herodot, Strabo und Nikolaos von Damaskus lasen, durchaus glaublich.

Wenden wir uns dann — und zwar für längere Zeit — zu Theopompos, so sahen wir ja schon früher, daß er (bei Plut., *de Is.* 47) wohl zwei Trimillennien unterschieden hat, in deren erstem der gute Gott herrsche und der böse beherrscht würde, während in dem zweiten beide miteinander kämpften. Geht es dann nach den Handschriften weiter: τέλος δ'ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους μήτε σκιὰς ποιοῦντας· τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἡρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, καλῶς ... τῷ θεῷ, ὥσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον, so haben zunächst statt ἀπολείπεσθαι Markland und Cumont ἀπολεῖσθαι lesen wollen. Aber das ist kaum nötig; auch ἀπολείπεσθαι kann wohl unterliegen heißen, und dergleichen

[1]) Über die Form des Namens vgl. Moulton a. a. O. 425f.
[2]) Ebd. 421.

ist, wenn unter Ἅιδης der böse Gott verstanden wird, ja zu erwarten. Indes vielleicht wird das nur vorausgesetzt, und die Worte sollen besagen: die Unterwelt wird verlassen, d. h. die Toten stehen auf. Freilich die dann folgende Bemerkung, daß die Menschen keiner Nahrung bedürfen würden, bezieht sich wohl zunächst wenigstens nicht auf die Auferstandenen. auch wenn man zu ihr Bd. 30, 1 ff.[1]) vergleichen darf: „über den Hergang der Auferstehung und über das künftige Leben" (die freilich erst mit der Erscheinung des Saošyąs beginnen sollen) „heißt es in der Offenbarung: wie Māshya und Māshoi einst aus der Erde emporwuchsen, zunächst sich von Wasser ernährten, dann von Pflanzen, dann von Milch, dann von Fleisch, so sollen die Menschen, wenn ihre Todesstunde gekommen ist, zunächst vom Fleischessen ablassen, dann von Milch, dann von Brot, bis sie nur von Wasser leben; ebenso wird in dem Jahrtausend des Hûshêdarmâh die Eßlust sich verringern, so daß sie zunächst vom Fleischessen ablassen und Pflanzen und Milch essen, dann lassen sie von Pflanzen und Milch ab und leben nur von Wasser, und zehn Jahre, bevor Sošyant kommt, sind sie ohne Essen und sterben doch nicht." Daß die Menschen dann nach Theopompos keinen Schatten mehr werfen sollen, erklärt sich wohl so, daß der Schatten zum Reich Aŋrō Mainyuš' gehört (daher auch die Rosse Sraosō's und Miθrō's, Y. 57, 27, Yt. 10, 68, schattenlos sind) und so schon mit der Niederlage Aŋrō Mainyuš' verschwindet. Nur wenn jene Erwartung vielmehr den (nach Darmesteter) auch von Moulton angeführten Grund haben sollte, daß, wie im großen Bundahišn vorausgesetzt wird, beim Tod des Menschen seine Form oder wörtlich sein Bild zu der Sonne flieht und er deshalb in dem künftigen Leben ohne Schatten ist, würde auch hier an Auferstandene zu denken sein; aber einmal fragt es sich, ob diese Psychologie schon zur Zeit des Theopompos vorhanden war, und dann, ob aus ihr wirklich jene Folgerung zu ziehen ist[2]). So wird sich die Deutung der Stelle auf den Glauben an die Auferstehung nicht beweisen

[1]) Lehmann, bei dems., Textbuch zur Religionsgeschichte 1912, 288.

[2]) Im übrigen vgl. allerdings Gruppe a. a. O. 772, 11, Geffcken, Hermes 1914, 344, 3.

lassen; es bleibt daher wohl auch die Erklärung der ersten Worte von einem Unterliegen Aŋrō Mainyuš' wahrscheinlicher. Dagegen unter dem Gott, der dies bewerkstelligt und eine Zeitlang sich still verhält und ausruht, kann, auch wenn man statt μηχανησάμενον mit Markland μηχανησόμενον liest, doch weder (mit Windischmann) Saošyąs verstanden werden, dessen Präexistenz im ruhenden Samen Zaraθuštrō's als ein Schlaf mißverstanden worden wäre, noch (mit demselben) Çam (Sāmō Kərəsāspō), „der ... nach der Lehre der Magier in der Wüste schläft, bis er aufsteht und durch die Tötung des Dahâk die Vernichtung der Welt Ahrimans bewirkt“ [1]), noch (mit Lagrange) Yimō, dessen Maschine schon bereit sei: *il se tient en repos en attendant le temps marqué* [2]); denn ganz abgesehen davon, daß auf sie die Worte des Theopompos auch sonst nicht recht passen, konnte wohl keiner von ihnen als Gott bezeichnet werden. Es ist auch kaum (mit Anquetil du Perron [3]) und Kleuker) an Zervan zu denken, obwohl, wie wir sehen werden, Eudemos, der noch unter Theophrastos, also vor 306, in Athen war, dieses oberste Prinzip des Mazdaismus bereits kennt; denn das hätte doch hier deutlicher gesagt werden müssen. Sondern unter dem Gott wird (mit Rapp und Söderblom [4])) Ahurō Mazdā̊ zu verstehen sein; wenn nämlich von einer solchen Ruhe desselben am Ende sonst wohl nirgends die Rede ist, so könnte sie doch später angenommen worden sein. Oder hat sich Theopompos bez. Plutarch hier getäuscht? Am Schluß ist wohl am besten mit Söderblom [5]) zu lesen: ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον. καλῶς μὲν οὖν πολύν, τῷ δὲ θεῷ ὥσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον — was freilich auch noch nicht recht befriedigt.

Doch wenn schon ἀπολείπεσθαι τὸν ᾅδην nicht bedeutete, die Unterwelt würde verlassen werden, so hätte es doch so verstanden werden können, und wäre so die Aussage zustande gekommen, die Diogenes Laertios (*de vit. philos., prooem.* 6, 9) und Aineias von Gaza (*Theoph. ed. Boissonade* 72) unter

[1]) a. a. O. 235. [2]) a. a. O. 193.
[3]) Bei Kleuker a. a. O. I, 1, 1781, 141.
[4]) *Ages of the World (Zoroastrian)*, ERE I, 208.
[5]) *La vie future* 244, 3.

Berufung auf Theopompos machen. Wahrscheinlich ist das allerdings nicht; denn wenigstens der erstere läßt diesen nicht nur sagen: ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς μάγους τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους, sondern auch (was er nicht aus jener Stelle hätte entnehmen können): τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμενεῖν. So (und nicht διαμένειν) ist nämlich wohl mit Casaubonus zu betonen; denn dann bilden diese Worte eine natürliche Fortsetzung der früheren — wie Moulton[1]) sagt: *men are to live again, and their identity (and that of the world in which they live, except so far as the Ahrimanian creation goes) is to continue unchanged, as guaranteed by the permanence of their names, which are almost, like the fravashis, a part of themselves.* Darin liegt zugleich, daß diese Anschauung zum Zaraθuštrismus paßt[2]) und also wirklich im vierten Jahrhundert bei den Persern vorhanden gewesen sein kann — ebenso wie der Glaube an eine Auferstehung der Toten.

Endlich haben wir noch bei Athenaios (*dipnos.* VI, 60) ein ausdrückliches Zitat aus Theopompos, das hier von Interesse ist. Er erzählte nämlich im achtzehnten Buch seiner Geschichten, der Argeer Nikostratos habe dem Perserkönig auch dadurch zu schmeicheln gesucht, daß er jeden Tag, wenn er essen wollte, einen Tisch für dessen Dämon hinstellte und mit Speise und den andern Nahrungsmitteln anfüllte, da er gehört hatte, das täten auch von den Persern diejenigen, die sich an den Türen (des königlichen Palastes) aufhielten. Das entspricht wieder dem zaraθuštrischen Glauben an die Fravašayō und ist deshalb durchaus glaubwürdig.

Kommen wir, da die von Plutarch (*adv. Colot.* 14) zitierte Schrift des Herakleides über Zoroastres nicht mehr vorhanden ist, zu Eudemos, so zitiert ihn zunächst Diogenes Laertios (*de vit. philos., prooem.* 6, 9) für dieselbe Anschauung über das Leben nach dem Tode, die er, wie wir eben sahen, auch auf Theopompos zurückführt. Weiter aber behauptet Damaskios (*dubitat. et solut.* 125 bis) unter Berufung auf Eudemos — und

[1]) a. a. O. 416, 1.

[2]) Im übrigen vgl. zu dem awestischen Namenglauben Y. 36, 3, sowie das z. B. an der oben 105, 2 zitierten Stelle vorkommende und 118, 1 erwähnte Wort *aoxtōnāman.*

da wir von einem andern Eudemos nichts wissen, wird man auch hier an ihn (und zwar an eine von ihm verfaßte τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορία [1])) denken müssen [2]) —, die Magier und das ganze arische Geschlecht nennten das geistig wahrnehmbare und geeinigte Ganze, aus dem entweder ein guter Gott und ein böser Dämon oder, nach einigen, vor diesen Licht und Finsternis abgesondert worden seien, teils Ort, teils Zeit. Mit andern Worten: der Zervanismus, der uns sonst erst im vierten nachchristlichen Jahrhundert begegnet (ausdrücklich bei Theodoros von Mopsueste [bei Phot., *bibl.* 81] und tatsächlich, wie wir sehen werden, schon bei Basileios [*ep.* 258, 4]), ist bereits im vierten vorchristlichen vorhanden gewesen, wie das Bousset [3]) für die für jenen charakteristische Anschauung, daß die Planeten von Ormuzd an den Himmel versetzte Dämonen seien, auch aus ihrer Ähnlichkeit mit der babylonischen Planetenverehrung und, eingehender als er, Pestalozza [4]) besonders aus der Verwendung dieser Anschauung im Henochbuch (18, 12ff. 20, 4. 21, 1ff.), das in diesen Abschnitten noch im zweiten vorchristlichen Jahrhundert entstanden sein wird, geschlossen hat. Vor allem aber ergibt sich aus der Erwähnung eines, angeblich mit Zoroaster identischen, Zerovanus bei Berossos (bei Moses von Chorēn I, 5), daß zu dessen Zeit, also um 300, wenigstens eine ähnliche Spekulation über den *zrvā akarana* — als Gottheit neben andern kommt er ja auch Y. 72, 10, Ny. 1, 8, V. 19, 13 vor — schon vorhanden war. Auch die Theorie von dem Ort muß mithin alt sein und wird vielleicht in der Tat, nicht zwar Vd. 19, 36, wo unter dem *misvā gātuš* das Zwischenreich zu verstehen ist, wohl aber Bd. 1, 2, wo der Ort Aûharmazds die Lichtregion heißt — als Gottheit neben andern erscheint *anayra raočō xvaδātō* wieder schon Y. 16, 6, S. 1, 30. 2, 30, V. 19, 35 —

[1]) Vgl. Martini, Eudemos, RE [2] VI, 1, 1907, 898f.

[2]) Gegen Rapp, ZDMG 1865, 88f., Darmesteter a. a. O. III, LXIX, 3.

[3]) Hauptprobleme der Gnosis 1907, 41ff.

[4]) *Una probabile fonte iranica nel testo etiopico del libro di Enoch, Actes du 4.° congrès internat. d'hist. des rel.* 1913, 71ff. — Über andere iranische Einflüsse bei Henoch vgl. Bousset, Die Religion des Judentums 1903. [2]1906, 559f. Sie werden noch wahrscheinlicher, wenn sich auch die Bezeichnung Gottes als מָקוֹם in der spätern jüdischen Theologie aus dem Parsismus erklärt, vgl. ebd. 591, 2.

vorausgesetzt[1]). Freilich wenn Eudemos diese Anschauung neben den Magiern dem ganzen arischen Geschlecht zuschreibt, so ist das wohl eine Übertreibung.

Aus dem dritten Jahrhundert haben wir nur das Zeugnis des Euandros, der nach Zenobios (*proverb.* V, 78) als die acht allbeherrschenden Götter das Feuer, das Wasser, die Erde, den Himmel, den Mond, die Sonne, Mithra und die Nacht bezeichnet hat — offenbar im Anschluß an die persische Religion, wo ja auch die Nacht in der Gestalt des Aŋrō Mainyuš eine Rolle spielt. Selbst daß da acht Gottheiten angenommen seien, könnte man vielleicht daraus schließen, daß auf dem Gewand Miθrō's später manchmal ein Halbmond und sieben Sterne abgebildet werden[2]), und ebenso würde sich unter dieser Voraussetzung die Bedeutung der Ogdoas für den Gnostizismus wohl noch leichter erklären als bei der Annahme, daß sie aus Ägypten stamme[3]).

Zu Anfang des zweiten Jahrhunderts hat dann Sotion nach Diogenes Laertios (*de vit. philos., prooem.* 5, 7) berichtet, daß die Magier von der Gerechtigkeit redeten, die Leichenverbrennung verwürfen und die Ehe mit der Mutter oder Schwester für erlaubt hielten; aber das ist nichts, was wir nicht schon anderwärts gelesen hätten. Was Diogenes Laertios danach sonst noch von den Magiern berichtet, führt er nicht ausdrücklich auf Sotion zurück; es mag daher lieber erst bei jenem besprochen werden.

Im übrigen wird in dieser Zeit mehrfach, und zwar zunächst auf Münzen des baktrischen Königs Eukratides, der von etwa 175 ab regierte[4]), eine Göttin Ναναία erwähnt, die mit der persischen Anāhita zusammenhängen könnte. Sie wird nämlich später nicht nur mit einem Nimbus abgebildet, der auf das Diadem der Arədvī (Yt. 5, 128) zurückgehen könnte, sondern auch mit einem (in seinen Details allerdings schwer zu erkennenden) Szepter, das möglicherweise an das *barəsma* dieser (ebd. 127) erinnert. „Der vereinzelt neben dem Namen

[1]) Vgl. DARMESTETER a. a. O. II, 271, 98. III, LXIX, 3.
[2]) Vgl. CUMONT a. a. O. I, 120, 2. 183.
[3]) Vgl. ebd. 120, 2, gegen BOUSSET, Hauptprobleme 340, 2.
[4]) Vgl. GARDNER and POOLE a. a. O. 119.

oder dem Bilde der baktrisch-indischen Nanaia-Nana vorkommende Löwe", so bemerkt Graf Baudissin[1]) weiter, „gehört der Anahita ursprünglich nicht an, erinnert dagegen an die öfters auf einem Löwen stehenden oder thronenden babylonischen, syrischen und karthagischen Göttinnen. Daß nach Aelian (*de nat. animal.* XII, 23) im Tempel der Anaitis (lies Ἀναΐτιδος statt Ἀδώνιδος) in Elymaia zahme Löwen gehalten wurden, beruhte offenbar auf der Verschmelzung dieser Anaitis mit einer semitischen Göttin. Auf diese Mischform könnte der Löwe der baktrisch-indischen Nanaia-Nana zurückgehen. Aber trotz der Berührungen, die sich etwa zwischen dieser und der Anahita erkennen lassen, ist es wenig wahrscheinlich, daß in der baktrisch-indischen Nana geradezu die Anahita unter einem neuen ihr beigelegten Namen zu erkennen ist. Die Indoskythen haben sonst auf ihren Münzen die Namen iranischer Gottheiten in Umgestaltungen beibehalten. Nach dieser Analogie wäre das gleiche Verfahren auch zu erwarten dem Namen der Anahita gegenüber. Da wir nun sicher auf babylonischem, syrischem und armenischem Boden einer Göttin Nana, Nanai, Nanëa begegnen, so ist mit einiger Bestimmtheit anzunehmen, daß der indoskythische Gottheitsname Nana, der sich unter andern weder skythischen noch indischen Gottesnamen vorfindet, ebenso wie diese auf einer Entlehnung aus der Fremde beruht und in seinen Ursprüngen dem Namen der Nanâ von Erech entspricht." Und auf sie wird nun auch die persische Ναναία zurückgehen, in deren Tempel nach II. Makk. 1, 13ff. Antiochos (und zwar wohl Antiochos Epiphanes, also 164 v. Chr.) umgekommen wäre; denn dieser Tempel wird von andern Gewährsmännern (Polybios [*hist.* XXXI, 11], Josephus [*ant.* XII, 9, 1], Appianos [*Syr.* 66], Porphyrios [bei Hieron. zu Dan. 11, 44f.]) in Elymais in Persien gesucht, und in Elam befand sich nach einem keilschriftlichen Zeugnis[2]) zur Zeit Asurbanipals seit anderthalb Jahrtausenden ein aus Erech geraubtes Bild der

[1]) Nanaia, PRE[3] XIII, 1903, 640f.; vgl. auch Vandenhoff, Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götterbilder, *Oriens christianus* 1915, 247ff.

[2]) Vgl. Zimmern bei E. Schrader, Die Keilinschriften und das alte Testament[3] 1903, 383.

Nanâ. Wird die Göttin von Elymais von den genannten Autoren und wohl auch von Strabo (*geogr.* XVI, 1, 19) als Artemis (bez. Diana) bezeichnet, so könnte das allerdings nach dem später zu Diodor zu Bemerkenden auf Anâhita hinweisen, mit der Nanâ verschmolzen worden wäre. Aber sicher ist das nicht, und jedenfalls würden wir dann auch aus diesen Stellen nichts Näheres über jene erfahren. Denn daß in dem Tempel Schätze waren, die Antiochos — nach der Parallelerzählung bei Granius Licinianus (lib. 28, *ed. Flemisch* 5) bei seiner Hochzeit mit der Göttin — an sich nehmen wollte, das braucht sich natürlich nicht gerade aus der möglicherweise persischen Herkunft einer Seite der Göttin zu erklären, ja daß er sie heiraten wollte, wäre bei einer persischen Gottheit von Haus aus geradezu unmöglich gewesen.

Aus dem ersten Jahrhundert sind zunächst die Inschriften Antiochos' I. von Kommagene zu erwähnen, der uns zuerst im Jahre 69 begegnet und jedenfalls vor 31 gestorben ist. Die umfangreichste von ihnen[1]) beginnt mit den Worten (Z. 11ff.): „ich hielt nicht nur für den sichersten Besitz von allen Gütern, sondern auch für den süßesten Genuß für Menschen die Frömmigkeit, und diese Meinung war[2]) die Ursache der glücklichen Macht und des selig zu preisenden Gebrauchs derselben, und mein ganzes Leben lang erschien ich als überzeugt, daß die Heiligkeit die treueste Wächterin und unnachahmliche Freude meines Reiches sei." Moulton[3]) bemerkt dazu: *can we say that he means Asha? We cannot pronounce dogmatically on the question: the mention would be appropriate*

---

[1]) Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae* I, 1903, 593ff.

[2]) Ders., ebd. 595, 5 bemerkt zu dieser Stelle: *verba τὴν αὐτὴν κρίσιν manifesto ad sententiam, quam in enuntiato proxime superiore se de pietatis dignitate et utilitate habuisse profitetur, referenda sunt. Hanc sibi fuisse causam (αἰτίαν ἔσχον) praedicat cum opum ac potentiae, tum boni felicisque harum opum usus. Sane negari non licet, in hac enuntiati interpretatione τὴν αὐτὴν κρίσιν non accurate dici, sed expectari potius ταύτην τὴν κρίσιν. Neque enim in superioribus iam aliud quid praedicatum erat de illo iudicio, sed ipsum modo significatum. Tamen aliter intellegi verba nequeunt; nam si τὴν αὐτὴν ad εὐσέβειαν potius referremus, hoc quidem incommodum vitaretur; sed quid tum fiet nomine κρίσιν?*

[3]) a. a. O. 106f.

enough, but no Greek scholar, ignorant of Asha's existence, would suspect any foreign allusion in the words. Man kann sogar vielleicht hier schon darauf hinweisen, daß Plutarch (*de Is.* 47) Aša vielmehr mit ἀλήθεια wiedergiebt — und doch bleibt der Eindruck, daß jene Worte auch in den Mund eines Zaraθuštriers vorzüglich passen würden. Allerdings wenn Antiochos dann (Z. 25ff.) sagt: „nachdem ich die väterliche Herrschaft übernommen hatte, erklärte ich das meinem Thron unterworfene Reich durch die Frömmigkeit meines Sinns für den gemeinsamen Wohnort aller Götter, indem ich die körperlichen Bilder mit aller Kunst, wie die alte Lehre der Perser und Griechen, meines Geschlechts glücklichste Wurzel, das überliefert hat, schmückte, und mit Opfern und Festversammlungen, wie das alte Gesetz und die gemeinsame Sitte der Menschen (will)" — so erklärt der König ja selbst, daß er zugleich von den Griechen gelernt hat, und auf diese Einflüsse sind daher wohl auch die Bilder, von denen er hier und weiterhin redet, und die dieses Denkmal schmücken, zurückzuführen. Sie stellten, wie Antiochos selbst (Z. 54ff.) sagt, Zeus-Oromasdes, Apollo-Mithras-Helios-Hermes, Artagnes-Herakles-Ares, sein Vaterland Kommagene und ihn selbst oder vielmehr den unsterblichen Sinn dar, der ihm oft als ein freundlicher Helfer in seinen königlichen Arbeiten erschien. Die ersten vier werden außerdem in den besonderen Inschriften erwähnt, die die betreffenden Denkmäler schmückten; die ersten drei und der letzte außerdem auf einer Inschrift, die früher in Samosata war, jetzt in London ist[1]). Auch auf der ersterwähnten wird die δικαία φροντίς des Königs noch einmal (Z. 34) erwähnt; sein Leib dagegen soll (Z. 36ff.), nachdem er seine gottgeliebte Seele zu den himmlischen Thronen des Zeus-Oromasdes geschickt hat, in diesem ἱεροθέσιον in nächster Nähe der himmlischen Throne bis in die endlose Zeit liegen — und dieser letztere Begriff erscheint dann noch einmal am Schluß der eigentlichen Inschrift (Z. 112f.) gewissermaßen personifiziert: alle Menschen, die die endlose Zeit zur Nachfolge in diesem Land bestimmen wird, sollen das dann folgende Gesetz halten. Dürfen wir

[1]) Dittenberger a. a. O. 622.

darin, da doch trotz des wohl unzaraθuštrischen Grabmals nicht nur jene drei Götter, sondern auch der unsterbliche Sinn (die *fravašiš*) des Königs und seine Himmelsreise[1]) aus der persischen Religion stammen, — die Priester sollen auch ein persisches Kleid tragen, und monatliche Geburtstagsfeier findet sich zwar auch in Ägypten, Syrien und Pergamon[2]), paßt aber doch besonders zu dem, was wir oben bei Herodot (I, 133) lasen[3]) — den *zrvā akarana* sehen, so hätten wir in dieser Inschrift einen neuen Beweis dafür, daß diese Spekulation tatsächlich schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert vorhanden war.

Wenn weiterhin Catull, der von 87 (oder 84) bis ca. 54 lebte[4]), c. 90, 1ff. sagt:

nascatur magus ex Gelli matrisque nefando
coniugio et discat Persicum aruspicium:
nam magus ex matre et gnato gignatur oportet,
si vera est Persarum inpia religio,

so ist das natürlich eine Übertreibung; daß ein Magier durch die Verbindung von Mutter und Sohn erzeugt werden müsse, lehrte die persische Religion nicht. Wie es mit dem *Persicum aruspicium* steht, werden wir später sehen; auch diese Angabe wird sich da als ungenau erweisen. Heißt es zum Schluß (denn so wird zu lesen sein):

gnarus[5]) *ut accepto veneretur carmine divos,*
omentum in flamma pingue liquefaciens,

---

[1]) Vgl. BOUSSET, Die Himmelsreise der Seele, AR 1901, 164, sowie CUMONT a. a. O. I, 37, 7; auch gegen DIETERICH, Eine Mithrasliturgie 1903. [2]1910, 190.

[2]) Vgl. SCHÜRER, Zu II Mcc 6, 7 (monatliche Geburtstagsfeier), ZNW 1901, 48ff.

[3]) HUMANN u. PUCHSTEIN, Reisen in Klein-Asien u. Nord-Syrien 1890, 340ff. dürften die persischen Elemente in der Inschrift unterschätzen.

[4]) Auch gegen B. SCHMIDT, Die Lebenszeit Catulls und die Herausgabe seiner Gedichte, RhM 1914, 267ff.

[5]) Daß so zu lesen ist, zeigt wohl auch gegenüber neuern Herausgebern BAEHRENS, *Catulli Veronensis liber* 1885, 571f. mit den Worten: 'gratus' *correxit L. Muellerus (etiam 'gnavus' minus bene proponens), cum traditum 'gnatus' post v. 3 stare sane nequeat: secundum Persarum religionem magus oportet oriatur ex matris gnatique concubitu, ut possit gratus dis acceptusque horum sacra obire. hanc vulgarem formulam*

so bezeugte das erstere bereits Herodot und das letztere hat bei Strabo (*geogr.* XV, 3, 13) seine Parallele. Vor allem aber findet sich Vd. 18, 70 noch ein Hinweis auf diese Sitte, sofern da in einem besonderen Falle verlangt wird, daß die *asmanivå* von Tieren dem Feuer dargebracht werden. Allerdings gebührt, wie Bartholomä [1]) zu dem Wort bemerkt, nach *Šāyišt nē šāyišt* 11, 4 dem Feuer das Herz des Opfertieres; aber die Pehlevi-Übersetzung des Vendidad bemerkt zu der Stelle: *yaŧ antarə vərəδka as marəja,* was zwischen den Nieren sitzt, nämlich *Marəja* [2]). Und damit stimmt die ähnliche Sitte überein, die Oldenberg [3]) für die alte Zeit in Indien, aber auch bei den Israeliten und schon den Zulus nachweist.

Kommen wir zu Diodor, der zwischen 60 und 30 schrieb, so erklärt er *bibl. hist.* V, 63, 1 f. die Zurückhaltung, die die Perser, als sie Asien beherrschten und alle Heiligtümer der Griechen beraubten, allein gegenüber dem Bezirk der Hemithea in Kastabos auf der Chersones geübt hätten, mit deren allgemeiner Wohltätigkeit gegen die Menschen; denn sie gäbe den Kranken, im Schlaf an sie herantretend, die Heilung an und befreie außerdem die schwergebärenden Frauen von den Leiden und den Gefahren der Wehen. Genauer darf man vielleicht annehmen, daß die Perser in ihr die Anāhita gesehen haben.

Sicher ist sie unter der persischen Artemis zu verstehen,

(XCVI, 1) *paululum invertere potuit noster, carmen ipsum a magis cantatum 'acceptum' sive iucundum exauditumque dicens ... sed dubito, num voce 'acceptus' ad carmen deflexa iterum addi potuerit 'gratus'; certe formulae sic disruptae exemplum desidero, desidero etiam aliam notionem longe graviorem, scilicet 'postquam disciplinam didicit', ut respiciatur ad v. 2 ... praefero igitur 'gnarus'.*

[1]) Altiranisches Wörterbuch 1904, 221.

[2]) Vgl. ebd. 1148; etwas anders übersetzt Darmesteter a. a. O. II, 254, 69. III, 51: *(ce qui est entre les reins et le foie)* und bemerkt an der erstangeführten Stelle zugleich: *le Dr.* Gemelli, *au XVII^e siècle, mentionne également ce sacrifice: „Ascending six steps they showed me in a Room adjoining to the temple (l'Adâran), their Fire which they fed with Wood, and sometimes burn on it the Fat of the Sheep's Tail" (A Voyage round the World* 1694).

[3]) Die Religion des Veda 1894, 360 ff., vgl. auch 577, u. für die Xosa-Kaffern Meinhof bei Bertholet, Religionsgesch. Lesebuch N. F., 1913, 26.

die Diodor V, 77, 6 f. — nach welchen Gewährsmännern, läßt sich auch hier nicht sagen — erwähnt; doch sind uns die ihr gefeierten Mysterien nicht näher bekannt. An die des Mithra, in denen Anāhita, nach den Denkmälern zu urteilen, ja ebenfalls eine Rolle spielte[1]), ist nämlich kaum zu denken; denn sie wurden den griechischen Schriftstellern erst später bekannt.

So ist nur noch die (wohl Kleitarchos entlehnte) Stelle XVII, 114, 4 zu erwähnen, an der Diodor der persischen Sitte gedenkt, beim Tode der Könige das heilige Feuer auszulöschen. Die gleiche Gewohnheit begegnet uns noch jetzt bei manchen afrikanischen und asiatischen Stämmen, ja ursprünglich wurde sie wohl fast über die ganze Erde hin und beim Tode eines jeden befolgt[2]) — nicht, wie Frazer meint, damit der Geist des Toten sich nicht an der Flamme verbrennt, sondern weil das Feuer, wie andere Dinge, durch den Tod tabu geworden ist. Im Awesta (Vd. 5, 39 ff.) wird wenigstens bestimmt, daß Feuer, *barəsma,* Schalen, Haomō und Kelterpresse (*c'est a dire les instruments nécessaires pour la célébration du sacrifice,* bemerkt Darmesteter[3]) dazu) aus einem Haus, in dem ein Hund oder Mensch stirbt, im Winter für neun Nächte, im Sommer für einen Monat weggetragen werden; aber daneben kann sich sehr wohl, wenigstens beim Tode des Königs, auch jene andere Sitte gehalten haben.

Weiterhin von Cicero, dessen hierher gehörige Schriften in den Jahren 54—44 entstanden und daher an dieser Stelle zu behandeln sind, war zum Teil schon bei Herodot die Rede. Wenn er (*Tusc.* I, 45, 108) die Perser ihre Toten mit Wachs umgeben und so begraben, die Magier dagegen diese vorher von wilden Tieren zerreißen läßt, so hat er wohl recht; ja, wie wir ebenfalls schon sahen, kennt er noch den ursprünglichen Zweck der ersteren Sitte. Sein jüngerer Zeitgenosse, P. Nigidius Figulus, hat (nach Serv. ad Bucol. IV, 10) behauptet: *magi aiunt Apollinis fore regnum, in quo videndum est,*

---

[1]) Vgl. Cumont a. a. O. I, 148 ff.

[2]) Vgl. Frazer a. a. O. [3] I, 2, 261 ff. 267 f., auch Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube [3] 1900, 465 u. E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde 1898, 269.

[3]) a. a. O. II, 78, 76. — Nach Vd. 16, 2 verunreinigt auch eine menstruierende Frau das Feuer.

ne ardorem, sive illa ecpyrosis adpellanda est, dicant, und dabei, eben weil er ihnen diese Lehre zuschreibt, wohl an die persischen Magier gedacht. Sie muß also im ersten vorchristlichen Jahrhundert schon vorhanden gewesen sein — was sich ja aber auch daraus ergibt, daß sie die Babylonier, denen sie Berossos (bei Sen., *nat. quaest.* III, 29, 1f.) zuschreibt, selbst erst von den Persern entlehnt haben werden [1]).

Nikolaos von Damaskus, der von ca. 64 bis nach 4 n. Chr. lebte, wurde mit den meisten seiner hierher gehörigen Angaben schon oben berücksichtigt. Erzählt er außerdem (περὶ ἐθῶν bei Stob., *anthol.* IV, 2, 25), die Perser erhielten vom König Preise für Kinderreichtum, so paßt das durchaus zu der Schätzung desselben, von der wir früher hörten, und kann also sehr wohl geschichtlich sein. Dagegen wenn nach ihm (FHG III, 401) der Perser Oibaras vorgegeben haben soll, dem Mond bei Nacht nach der Väter Weise ein Opfer darbringen zu wollen, so ist die ganze Erzählung wohl nicht so glaubwürdig, daß wir aus ihr auf eine entsprechende persische Sitte schließen dürften.

Vollends wenn Vitruvius, der auch unter Augustus schrieb, (*de archit.* VIII *praef.* 1) behauptet, *magorum sacerdotes* — und dabei denkt er wohl an die persischen Magier — hielten für das Prinzip aller Dinge Wasser und Feuer, so irrt er sich; es lohnt wohl auch nicht, zu untersuchen, wie er zu dieser Anschauung gekommen sei. Um so länger müssen wir wieder bei dem gleichzeitigen Strabo verweilen, der sich ja eng an Herodot anschließt und so schon bei diesem eingehend besprochen worden ist; aber daneben macht er, teils auf Grund anderer Quellen, teils nach eigener Anschauung, doch auch noch mancherlei andere Angaben über die Religion der Perser, die daher hier besprochen werden müssen. Daß sich, wie Lagrange meint, erst bei ihm die Religion des Awesta geltend mache, ist freilich schon durch alles Bisherige ausgeschlossen.

Beginnen wir mit der Hauptstelle, an der Strabo allerdings zumeist Herodot folgt und von der daher schon oben die Rede war, so heißt es *geogr.* XV, 3, 14, auf das Feuer würde zunächst

[1]) Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums [2] 573f.

(vor dem Fett) trockenes Holz ohne Rinde gelegt. Das stimmt mit Y. 62, 10, Vd. 18, 27 überein; ja die Bestimmung, das Holz müsse nach dem Brauch des Aša gereinigt (*yaoždāta*) sein, kann vielleicht mit Moulton direkt darauf bezogen werden, daß die Rinde entfernt werden mußte. Besser noch stimmt die weitere Angabe Strabos, man gieße Öl darauf, blase aber nicht ins Feuer, und die in § 15 folgende Notiz, die Magier trügen Tiaren mit Backenstücken, die die Lippen verhüllten, mit dem Vd. 14, 8 (vergl. 18, 1) geforderten Gebrauch des *paitidānō* überein. Freilich sollte derselbe ursprünglich nicht, wie Strabo in § 14 meint, eine Verunreinigung des Feuers verhüten, sondern eher eine solche des Opfernden; deshalb mußte man sich ja auch bei dem indischen Totenopfer wegwenden und den Atem anhalten [1]). Daß man ebenso durch einen Toten das Feuer zu verunreinigen fürchtete, sahen wir bereits; hier wird neben dem Toten noch Mist genannt. Wenn all das endlich mit dem Tode bestraft wurde, so beweist dies, daß mindestens zur Zeit Strabos derartige Anschauungen allgemein herrschten, ja vielleicht, daß das Gebot Vd. 8, 73f.: „wenn sie, die Mazdåanbeter, zu einem Feuer kommen, womit man eine Leiche kocht, wie sollen sie da, die Mazdåanbeter, verfahren? Diesen Leichenkocher soll man niederschlagen, sie sollen ihn erschlagen usw.“ — schon damals Geltung hatte.

Daß Strabo dann das dem Wasser dargebrachte Opfer so schildert, daß man neben dem Teich, Fluß oder der Quelle eine Grube gegraben und in diese das Opfertier geschlachtet habe, deutete ich bereits oben an; wenn er das Fleisch bei dieser Gelegenheit statt, wie Herodot (I, 132) auf Klee, auf Myrte oder Lorbeer legen läßt, so erklärt sich das vielleicht aus dem Unterschied der Zeit oder Gegend, die er (bez. sein nächster Gewährsmann) im Auge hat. Vor allem aber setzt er hinzu: „die Magier berühren“ (ἐφάπτονται — denn so ist zu lesen) „das Fleisch mit dünnen Ruten und besingen es“ (gemeint sind ἐπῳδαί), „indem sie Öl, mit Milch und Honig vermischt, nicht ins Feuer oder Wasser, sondern auf den Erdboden spenden; die Gesänge aber dehnen sie lang aus, indem sie ein Bündel von

[1]) Vgl. Oldenberg a. a. O. 550f., über noch direktere Parallelen zur persischen Sitte Frazer a. a. O. ³I, 2, 241. II, 136. V, 2, 254. VII, 1, 133.

dünnen Tamariskenruten halten." Auch in § 15 lesen wir davon, daß sie täglich in die Pyrätheen gehen und dort ungefähr eine Stunde vor dem Feuer singen, indem sie das Rutenbündel halten, und schon oben haben wir gesehen, daß darunter das awestische *barəsma* zu verstehen ist. Hier erfahren wir, daß diese Ruten zur Zeit Strabos oder seines nächsten Gewährsmannes von der Tamariske herkamen (wie noch jetzt in Yezd [1]); vor allem aber bestätigt sich hier die früher gegebene Erklärung des späteren *barəsma*. Denn hier lernen wir eine Zwischenstufe zwischen diesem und der Opferstreu kennen, sofern die Magier das Opferfleisch mit dünnen Ruten berühren. Von welchem Baum diese stammen, wird allerdings hier so wenig wie in den von Athenaios (*dipnos.* XII, 40) zitierten Versen des Phoinix angegeben, wir werden aber auch hier an Myrte, Lorbeer oder Tamariske denken müssen. Und warum hat man mit der Opferstreu erst das Fleisch berührt und sie dann in der Hand gehalten? Offenbar weil man in ihr (vielleicht schon im Klee, nicht nur im vierblättrigen und zu bestimmten Zeiten [2]), sicher in der Myrte und dem Lorbeer sowie in der Tamariske) übernatürliche Kräfte wohnend dachte. Ja darauf deutet auch noch hin, daß nach Metrodoros (in den Scholien zu Nikander's *Theriaka* 613), wie die Ägypter, so die Magier bei den Medern sich mit der Tamariske bekränzten, und daß nach denselben Scholien (ebd.) die Magier und Skythen mit ihrer Hilfe wahrsagten — ähnlich wie noch nach PALLAS [3]) tatarische Zauberer. Im Fihrist-el-U'lûm (IX, 1, 5, 9 [4])) gibt auch ein Priester den an

[1]) Vgl. MILLS u. GRAY, *Barsom*, ERE II, 425, sowie GRAY, *Divination (Persian)*, ebd. IV, 819: *The use of a magic tamarisk arrow enables Rustam to slay Isfandiār* (*Šāh-nāmah* IV, 539f. 545) und Fihrist IX, 1, Cop. 5 § 6 (nach CHWOLSON, Die Ssabier u. der Ssabismus 1856, II, 29): „Ilûl (September). Am 3. dieses Monats machen sie Wasser kochend, um sich damit heimlich zu waschen zu Ehren des Schemâl, des Oberhauptes der Genien, welcher der größte Gott ist. In dieses Wasser werfen sie einige Tamariskenzweige, Wachs, Pinienzapfen, Oliven, Zuckerrohr und Schithareg, dann lassen sie es sieden, stellen es vor Sonnenaufgang hin und gießen es sich über den Körper, wie die Zauberer zu tun pflegen."

[2]) Vgl. FRAZER a. a. O. [3] VII, 1, 316. 2, 62f.

[3]) *Voyages du professeur* PALLAS *dans plusieurs provinces de l'empire de Russie VI*, 11. Jahr der Republik 213f.

[4]) Vgl. CHWOLSON a. a. O. II, 34, auch FRAZER a. a. O. [3] VI, 263f.

ihm Vorüberziehenden mit einem Tamariskenzweig je drei, fünf oder sieben Schläge — und doch dürfte mit alledem allein die in Rede stehende Sitte noch nicht völlig erklärt sein. Es muß wohl (wie auch Oldenberg für möglich hält) vorher schon bei den Persern oder ihren Nachbarn üblich gewesen sein, diese Pflanzen zu dem angegebenen Zweck zu verwenden — ohne daß es freilich möglich wäre, das ausdrücklich nachzuweisen. Wie Geden glaubt zwar noch Moulton aus Ezech. 8, 17 schließen zu dürfen, daß man im Jahre 591 in Jerusalem den Reiserbüschel an die Nase gehalten habe, und den Umstand, daß das als ein Zeichen der Sonnenverehrung gelte, eigentümlicherweise noch dadurch besonders wahrscheinlich machen zu können, daß auch Jes. 17, 10 neben die lieblichen Pflanzungen, d. h. die Adonisgärten, *z^{e}morat zār,* Zweige eines Fremden gestellt würden. Aber wie er und Gray[1]), auf den er sich beruft, selbst zugeben, ist das nicht sicher, und auch bei Ezechiel ist, wie Bertholet[2]) sagt, die „Frage nicht zu unterdrücken, ob denn der erwähnte Brauch, der innerhalb der Sünde der Sonnenverehrung doch nur ein Detail ist, wirklich vom Propheten für so schrecklich angesehen worden wäre, daß er die Sünde des Sonnenkults daneben als etwas weniger Wesentliches taxiert hätte". Schon Gunkel[3]) wollte daher statt *v^{e}hinnām šōl^{e}chim èt-hazz^{e}mōrāh èl appām* lesen: *hazzinn-r^{e}māh m^{e}ʿal appām,* daß sie sich den Rotz aus der Nase schnauben, Bertholet sah auf Grund der masoretischen Tradition *appām* als *tiḳḳun sopherim (correctio scribarum)* für *appi* an und verstand *z^{e}mōrāh* vom männlichen Glied, sowie das Ganze von einem unzüchtigen Kultus, Toy[4]) übersetzte: *they are a stench in my nostrils,* und Hans Schmidt[5]): sie schleudern

[1]) a. a. O. 424. [2]) Das Buch Hesekiel 1897, 50.

[3]) Schöpfung und Chaos 1895, 140, 1.

[4]) *Ezekiel (Book),* EB II, 1901, 1463.

[5]) Die großen Propheten (Die Schriften des alten Testaments II, 2) 1915, 392. Vgl. auch Anm. 1: „wörtlich: „sie werfen die Weinranke an ihre Nasen." Man erklärt das als einen aus dem Parsismus entlehnten Brauch der Sonnenanbeter, die sich Zweige an die Nase hielten, oder — indem man Weinranke übertragen als *membrum virile* nimmt, denkt man an einen sinnlichen Kult. Indessen ist zu beachten, daß die Äußerung sich nicht auf eine Einzelheit, nicht auf etwas beziehen kann, was die 25 tun, sondern daß

mir ihre Widerspenstigkeit *(merājāh)* ins Gesicht *(appi)*. Jedenfalls läßt sich also die Stelle hier nicht verwenden; aber es bedarf ja wohl auch gar keines Beweises dafür, daß man, wie anderwärts, so in (oder in der Nähe von) Persien (und Indien) die Kräfte jener Bäume durch Berührung mit ihnen sich aneignen zu können glaubte[1]).

Daß die Magier Öl mit Milch und Honig vermischt auf den Boden ausgegossen hätten, wird uns, wie wir schon sahen, früher nicht überliefert; ja der Haomō, der allerdings nicht nur goldfarben heißt (Y. 10, 21. 42, 5) — wie der Soma im Veda geradezu *madhu* d. h. Honig —, sondern zu dem auch Milch genommen wird, dient im Awesta nur als Getränk der Menschen. Aber früher wird er, wie der Soma, den Göttern dargebracht worden sein — und ebenso vielleicht, als man die Haomōpflanze noch nicht entdeckt hatte, oder in Gegenden, wo sie nicht vorkam, das hier erwähnte Gemisch von Öl, Milch und Honig. Daß Strabo bez. sein Gewährsmann im einzelnen ungenau berichtet, bleibt natürlich denkbar.

Wenn er weiterhin, in § 15, erzählt, daß in Kappadokien, wo es viele Magier und persische Heiligtümer gebe, die Opfertiere nicht mit dem Messer, sondern mit einem Scheit wie mit einer Keule getötet würden, so ist das schon deshalb glaubwürdig, weil er 1, 54 dasselbe von den Indern berichtet. Namentlich aber wissen wir Ähnliches von manchen primitiven Stämmen, besonders in Afrika[2]), und können es also sehr wohl auch von den Kappadokiern annehmen. Der Grund war freilich ursprünglich nicht der von Frazer angegebene, daß man

hier ein zusammenfassender Ausdruck für ‚die Greueltaten des Hauses Israel' stehen muß."

[1]) Im allgemeinen kann man ja Yt. 14. 57 vergleichen: „einen Haomōstengel trage ich [als Zauber] bei mir." — Wenn Modi, *Haoma*, ERE VI, 507 sagt: *it appears, that the ancient flamines, who were the Roman fire-priests, used twigs of a particular tree, whenever they went before the sacred fire* — so läßt sich das m. W. nicht belegen. Dagegen kann man wohl die Stelle bei Plinius, *hist. nat.* XVI, 44, (95,) 249 vergleichen: *nihil habent Druidae ... visco et arbore, in qua gignatur, si modo sit robur, sacratius. iam per se roborum eligunt lucos nec ulla sacra sine eorum fronde conficiunt.*

[2]) Vgl. Frazer a. a. O. [3] II, 247.

die Scheu, das Blut eines Menschen zu vergießen (weil sonst der Boden, auf den es fiel, tabu geworden wäre), auch auf Tiere ausgedehnt hätte, sondern eher der von Strabo so formulierte: damit das Tier nicht verstümmelt (λελωβημένον), sondern vollständig dem Gott dargebracht würde.

Unter Ὦμανός, von dem Strabo in Kappadokien σηκοί und ein ξόανον gesehen hat (XI, 8, 4—XII, 3, 37 ist auch von seiner Verehrung in Zela die Rede), wird jetzt[1]) gewöhnlich Vohu Manō verstanden; nur Modi[2]) will darin, da unter dem bei Strabo XI, 8, 4 mit Ὦμανός zusammengestellten Ἀνάδατος Haurvatās zu verstehen sei und mit dieser in der Regel Amərətās zusammengestellt wird, eben diese erkennen. Aber wenn er zur Begründung dieser Erklärung anführt, die Pehlevi-Form von Amərətās hätte Amaradat gelautet, das könne auch Omanadat gelesen und dies wieder, wie Aša Vahišta in Aša, in Omana abgekürzt worden sein, so ist zunächst das letztere auf die angegebene Weise noch nicht wahrscheinlich zu machen. Auch daß Amaradat als Omanadat hätte gelesen werden können, ist nicht richtig; ja schon die Pehlevi-Form von Amərətās lautet vielmehr A(a)murtat. So erledigt sich zugleich der Versuch Modi's, das ξόανον τοῦ Ὦμανοῦ, da Amərətās später (oder vielmehr ursprünglich) mit Bäumen zu tun gehabt habe, von *some agricultural symbol* zu verstehen, das man bei einem ländlichen Fest in Prozession aufgeführt habe. Eher könnte man dabei mit Moulton, da Vohu Manō, an den doch nun einmal Ὦμανός

[1]) Rapp, ZDMG 1865, 60f. wollte ihn mit dem von Plutarch (*de Is.* 46) erwähnten ὄμωμι zusammenbringen, während Lagrange a. a. O. 46 sagt: *dans Omanos on a voulu voir Vohu Manô. Les noms sont assez semblables. Mais qui reconnaîtrait ‚la Bonne pensée' dans ce compagnon de l'impure déesse? et d'où vient qu'on porte son idole en procession? Si Anahita a été empruntée aux Babyloniens, son parèdre ou ses parèdres ne seraient-ils pas celui ou ceux de la déesse syrienne? Philon de Byblos connaissait un dieu chasseur, sans doute Adonis, dont le xoanon était très vénéré et dont l'édicule était porté par des boeufs. Parmi les génies de la Perse où l'on chercherait les parèdres d'Anahita, Darmesteter cite Mithra, Apâm napât, qui sous le nom de Bôrj est, dans la tradition postérieure, le collaborateur d'Ardvîsûr (Anahita), et le Hom blanc, le Hom d'immortalité, qui pousse dans les eaux d'Ardvîsûr.* Aber auch so erklärt sich der Name Ὦμ. noch nicht.

[2]) *The Ameshaspands and Strabo, Athenaeum* 1912, II, 120.

am meisten erinnert, der Schutzherr der Haustiere war, an etwas Ähnliches wie das goldene Kalb *ex.* 32 denken; aber auch das ist ganz unsicher. Dagegen läßt sich aus jener Auffassung Vohu Manō's sehr wohl erklären, weshalb er von Strabo XI, 8, 4 als σύμβωμος [1]) der Anaitis bezeichnet wird: der Schutzherr der Haustiere gehörte in der Tat mit der Göttin der Fruchtbarkeit eng zusammen.

Darf ich dann gleich hier von dem an der angeführten Stelle mit ihm zusammengestellten andern Περσικὸς δαίμων sprechen, den man gewiß nicht mit Th. Reinach [2]) einfach durch Streichung aus der Welt schaffen darf, so wird er statt mit Haurvatās in der Regel mit Amərətās gleichgesetzt. Und in der Tat ist Haurvatās, auf Pehlevi geschrieben, weder Anadatos, noch Anandatos oder Anandates, was Thomas [3]) dafür vorschlug, zu lesen. Wohl aber könnte in dem Namen, der ja nur an einer Stelle vorkommt und so in der Tat verderbt sein mag, Amərətās stecken; denn wenn man [4]) sich wundert, daß diese mit Vohu Manō und Anāhita zusammengestellt wird, so erklärt sich das zwar noch nicht daraus, daß sie nach der späteren Anordnung, wie jener der erste, so der letzte unter den Amešå spənta ist, wohl aber aus ihrem ursprünglichen Wesen als Göttin der Fruchtbarkeit.

Daß das Bild des Ὦμανός herumgetragen wurde, versteht sich nach dem, was wir früher über die Mitführung sogar von Wagen hörten, ja eigentlich von selbst; ursprünglich sollte natürlich dadurch den besuchten Gegenden der Segen des Gottes zugewandt werden.

Auch daß nach XV, 3, 17 die Perser, wie andere Völker, ihre Hochzeiten im Anfang der Frühlingstag- und -nachtgleiche schlossen, hatte von Haus aus den Grund, daß sie sie dadurch fruchtbar machen zu können glaubten, und gehört deshalb also hierher. Und ebenso, daß der Bräutigam in das Brautgemach ging, nachdem er vorher — aus dem gleichen Grunde — einen

---

[1]) Vgl. dazu noch Moulton a. a. O. 368, 3.

[2]) *Mithridate Eupator* 1890, 245, 2.

[3]) *The Antiquity of the Avesta*, *Athenaeum* 1912, I, 655. Noch andre Lesarten s. bei Lagarde, Abhandlungen 154.

[4]) So auch Frazer a. a. O. [3] VI, 373, 1.

Apfel oder Kamelsmark gegessen hatte. Noch jetzt essen die Parsen am Dī-mihr-ruz-tag Äpfel und Asphodelus, um in ihren Unternehmungen Glück zu haben[1]), und bei den Karakirgisen wälzen sich unfruchtbare Frauen, um ein Kind zu bekommen, unter einem einsamen Apfelbaum[2]). Daß ferner die Perser dem Kamel besondere Fruchtbarkeit zuschrieben, dürfte daraus hervorgehen, daß Pursišnihā 32 in seiner Gestalt Āfritiš, die Gottheit des Segensspruches, erscheint und daß es namentlich Yt. 14, 11f. von Vərəθraynō heißt: „er kam in der Gestalt eines brünstigen Kamelhengstes ... eines (zur Begattung) anspringenden ... mit den Füßen ausschlagenden ... der unter den begattenden Männchen die größte Kraft und das größte Ungestüm besitzt, (wenn) er auf Weibchen losgeht[3])." Daß speziell das Mark als Sitz der Kraft betrachtet wurde, braucht wohl nicht erst belegt zu werden.

Wenn endlich nach § 18 Gold zwar zum Schmuck der Knaben diente, aber an einen Toten nicht herangebracht werden durfte, so hatte das natürlich ursprünglich nicht den wohl von Strabo angenommenen Grund, daß es dem Feuer ähnelte, sondern wieder den andern, daß man in ihm besondere Kräfte annahm. Nur galten sie das eine Mal als heilsam, das andere als unheimlich — dies wohl deshalb, weil das Gold erst später entdeckt worden war, und alles Neue für den Primitiven etwas Unheimliches hat. Aus dem gleichen Grunde war Gold (wie Eisen) ja auch in manchen Kulten verboten; wenn man es in gewisse Heiligtümer nur hinein-, aber nicht wieder aus ihnen heraustragen durfte, so war das erst eine spätere Modifikation oder die Kombination von zwei ursprünglich verschiedenen Anschauungen: man darf kein Gold tragen, kann es aber der Gottheit schenken[4]). Jedenfalls haben wir nach allem Bisherigen keinen Grund, die Glaubwürdigkeit dieser Angabe Strabos zu bezweifeln, und lernen so auch in dieser Beziehung die persische Religion zu seiner Zeit genauer kennen. Wenn

[1]) Vgl. CARNOY, *Magic (Iranian)*, ERE VIII, 296.

[2]) Vgl. FRAZER a. a. O. ³I, 2, 57; für die Griechen GRUPPE a. a. O. 384f. 395. 1356, 6.

[3]) Vgl. auch DARMESTETER a. a. O. II, 560. III, 66, 3.

[4]) Vgl. FRAZER a. a. O. ³II, 226, 8.

Strabo endlich (XVI, 1, 4) bei Arbela oder genauer Demetrias außer der Naphthaquelle auch τὰ πυρὰ καὶ τὸ τῆς Ἀνέας (oder Ἀναίας) ἱερόν erwähnt, so ist gewiß darunter ein Heiligtum der Anāhita zu verstehen — ohne daß deshalb übrigens der Text geändert zu werden brauchte[1]). Auch sein Zeitgenosse Isidoros von Charax erwähnt (*mans. Parth., Geogr. vet. script. gr. min.* II, 6) in Medien nicht nur ein Heiligtum der Artemis, sondern auch ein solches der Anaitis.

Ovid, der seine Fasten vor seiner Verbannung nach Tomi (i. J. 9 n. Chr.) schrieb und in ihnen (I, 385f.) auf das persische Roßopfer für Hyperion, d. h. Miθrō, zu reden kommt, sagt uns damit nichts Neues; und von Valerius Maximus war schon oben die Rede. So können wir uns gleich zu Philo von Alexandria wenden, der 40 n. Chr. in vorgerücktem Alter stand und von dem hier zwei Stellen aus seiner Schrift *De specialibus legibus* in Betracht kommen. An der ersten (III, [3,] 13) sagt er, die Höchstgestellten untern den Persern führten ihre Mütter heim und hielten die von diesen Herstammenden für besonders edel und würdigten sie, wie das Gerücht gehe, der größten Herrschaft. Aber das letztere ist, wie ja schon diese Berufung auf das Gerücht nahelegt, eine Übertreibung, und ebenso wenn Philo an einer späteren Stelle ([18,] 100) sagt, bei den Persern könne keiner zur Herrschaft befördert werden, wenn er nicht vorher ein Teilnehmer an dem Geschlecht der Magier geworden sei. Immerhin: daß ein Arsacide Valkhash — und das war wohl der Zeitgenosse Neros — das Awesta wieder zu sammeln begann, erzählt auch der Dinkard (IV, 1, 24); und daß mindestens sein Bruder Tiridates Magier war, werden wir späterhin bei Plinius lesen.

Doch zunächst ist hier, weil er unter Claudius schrieb, Q. Curtius Rufus anzureihen, dessen Bericht wohl in letzter Linie auf Kleitarchos, unmittelbar vielleicht auf Timagenes (zur Zeit des Augustus) zurückgeht[2]). Von ihm ist ja wieder schon früher mehrfach die Rede gewesen; es bleiben aber immer noch einige Stellen übrig, die ebenfalls hierher gehören und also jetzt besprochen werden müssen.

[1]) Vgl. Cumont, RA 1905, I, 25.

[2]) Vgl. Schanz, Geschichte der römischen Literatur II, 1896. ²1911, 355f.

So zunächst die Bemerkung III, 3, [7,] 8, die Perser seien nach väterlicher Sitte erst nach Sonnenaufgang aufgebrochen — vorausgesetzt, daß das entweder mit ihrer Verehrung des Lichts zusammenhing oder daß man genauer der aufgehenden Sonne, ebenso wie sonst auch der untergehenden, einen magischen Einfluß auf das menschliche Handeln zuschrieb. Von einem solchen Glauben hören wir ja manchmal bei Primitiven[1]); so könnte er sich auch bei den Persern gehalten haben.

Jedenfalls wäre es religionsgeschichtlich bedeutsam, wenn wirklich, wie Curtius Rufus dann weiter berichtet, auf dem Zelt des Königs ein in Kristall eingeschlossenes Bild der Sonne glänzte. Denkbar ist das durchaus; denn zumal später hat die Sonne ja bei den Persern große Verehrung genossen.

Wenn es dann in § 9 heißt, das heilige Feuer sei auf silbernen Altären getragen worden, so sahen wir schon, daß etwas Ähnliches auch Xenophon berichtet. Auch daß den Magiern, wie wir in § 10 lesen, dreihundertundfünfundsechzig Jünglinge in punischen oder roten Mänteln gefolgt seien, könnte geschichtlich sein; die Zahl 365 erklärt ja Curtius Rufus selbst aus der Zahl der von den Persern angenommenen Tage des Jahres. Die roten Mäntel dagegen wären ebenso zu beurteilen wie die roten Teppiche, mit denen bei Xenophon (*instit. Cyr.* VIII, 3, 12) die Pferde des dritten Wagens geschmückt sind: rot, die Farbe des Blutes, ist auch sonst schließlich die Fest- und Prachtfarbe geworden[2]).

Die weißen Kleider, die nach § 11 die Führer der weißen Pferde vor dem schon erwähnten Wagen Juppiters und wohl auch des der Sonne heiligen einen Pferdes getragen haben sollen, sind natürlich ebenso wie die weißen Pferde selbst zu erklären. Die goldenen Reiser dagegen, die mit ihnen zusammengestellt werden, könnten ein Ersatz für die *barəsma*-zweige gewesen sein, wie ein solcher ähnlich noch jetzt zu Zeiten üblich ist[3]) oder wie auch bei uns zu Fastnacht statt der Birkenreiser und der Zweige der immergrünen Stecheiche

[1]) Vgl. FRAZER a. a. O. [3] I, 1, 165f.
[2]) Vgl. WUNDT a. a. O. [2] IV, 96f.
[3]) Vgl. MILLS and GRAY a. a. O. 425, MODI, ERE VI, 507.

manchmal aus Silberdraht gewundene Ruten gebraucht werden [1]).

Wenn das Joch des königlichen Wagens nach § 16 außer den schon früher erwähnten Götterbildern auch Edelsteine schmückten, so könnten sie, wie ja der Schmuck überhaupt (besonders der von Tieren), ursprünglich als Amulett gedient haben. Ja für den goldenen Adler, der an dem Joch zwischen dem Bild des Ninus und Bel angebracht war, deutet wohl auch noch der von ihm gebrauchte, aber von Vogel [2]) als ganz ungewöhnlich und vermutlich verderbt bezeichnete Ausdruck *sacraverant* auf diese ursprünglich magische Bedeutung hin.

Wenn Curtius Rufus weiterhin (VII, 5, [24,] 40) erzählt, Alexander habe den Leichnam des Bessus aufbewahren lassen, damit ihn nicht einmal die Vögel berührten, so spielt er damit vielleicht auf die spätere persische Sitte der Totenbestattung an, die also damals für alle üblich gewesen sein dürfte, während sie noch Strabo nur für die Magier kannte. Natürlich mag sie auch schon früher aufgekommen sein; aber da sie uns bei Griechen oder Lateinern hier zuerst begegnet, werden wir sie — und also auch die entsprechende Gesetzgebung des Vidêvdât — doch für verhältnismäßig jung zu halten geneigt sein.

Sagt Curtius Rufus dann (VIII, 2, [8,] 19): *apud eos parentibus stupro coire cum liberis fas est,* so ist das, wenn nicht etwa auf außereheliche Verbindungen angespielt wird, ja nichts Neues; die göttliche Verehrung der persischen Könige, von der er 5, [18,] 11 spricht, fand später wohl in der Tat statt.

Daß nach X, 5, [16,] 17 die Perser beim Tode Alexanders ihr Haar geschoren hätten, wurde schon oben erwähnt, und ebenso, daß nach [17,] 19 die Mutter des Darius ihr Kleid zerrissen haben soll. Hätte sie außerdem ein Trauerkleid angelegt, ihr Haar zerrauft, sich auf den Boden geworfen und nach § 24 ihr Antlitz verhüllt, so können wir das zwar wohl sonst bei den Persern nicht nachweisen; es mag aber, wie anderwärts (ursprünglich wieder, um sich dadurch unkenntlich zu machen) auch hier üblich gewesen sein. Und ebenso kann es geschicht-

[1]) Vgl. Mannhardt, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, 1875, 254.

[2]) *Q. Curti Rufi historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt* ³I, 1885, 79.

lich sein, wenn sich Sisigambis schließlich der Speise enthalten haben soll — der Zug ist hier ebenfalls zu erwähnen, weil er ursprünglich den Grund hatte, daß durch einen Todesfall die Speise tabu geworden ist.

Kommen wir zu dem älteren Plinius, der ja im Jahre 79 seinen Tod fand, so brauchen hier die Angaben über Zoroasters Lehre (*hist. nat.* XVIII, 24, [55,] 200. XXXVII, 9, [49,] 133. 10, [55,] 150. [57,] 157. [58,] 159) doch nicht besprochen zu werden; denn sie beziehen sich auf Ansichten, die diesem erst später zugeschrieben wurden und mit der persischen Religion nichts zu tun haben. Ebenso steht es mit den meisten Stellen über magische Lehren, bei denen ja Plinius selbst nicht speziell an persische Anschauungen gedacht haben wird; nur wenn (nach XXIV, 17, [102,] 165) die Magier und die Könige der Perser sich mit einem Aufguß von Myrtenblättern gesalbt haben sollen, so könnte das mit der oben besprochenen Schätzung dieses Baumes bei den Persern und ähnlichen Bräuchen, die wir bei ihnen noch jetzt finden[1]), zusammenhängen. Ebenso wird es zum Teil auf die seinerzeit bei Herodot besprochene Vorsicht der Perser beim Wasserlassen zurückgehen, wenn Plinius XXVIII, 6, [19,] 69 sagt: *magi vetant ... contra solem lunamque nudari aut umbram cuiusquam ab ipso respergi.* Aber etwas Neues ist es erst, wenn er XXX, 2, [6,] 17 erzählt, der Magier Tiridates hätte nicht zu Schiff nach Rom kommen wollen, *quoniam expuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant.* Ja in derselben Weise werden wir es nun auch erklären können, wenn derselbe Mann nach Tacitus (*ann.* XV, 24) früher erklärt hatte, er würde nach Rom kommen, *nisi sacerdotii religione attineretur,* und wenn nach Dio Cassius (*hist. rom.* XXXVI, 48, 7) sein Bruder, der König Vologeses auf die Aufforderung Neros, ihn in Rom aufzusuchen, antwortete: πολύ σοι ῥᾷον ἢ ἐμοί ἐστι, τοσαύτην θάλασσαν πλεῦσαι. Freilich ursprünglich wurde, wie wir sahen, das Meer anders angesehen; aber vielleicht war die Rücksicht, die man auf Flüsse nahm, später auch auf jenes ausgedehnt worden. Sonst findet sich eine solche Scheu vor dem See-

[1]) Vgl. CARNOY a. a. O. 295f.

fahren ja auch jetzt noch in Indien[1]), aber da hat sie andere Gründe, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Und auch von den magischen Mahlzeiten, in die Tiridates nach Plinius Nero einweihte, ist, weil darunter wohl die Mithrasmysterien zu verstehen sind, hier nicht weiter zu handeln.

Endlich berichtet Plinius (XXXIII, 4, [24,] 82), daß sich in dem Tempel der Anaetis (d. h. der Anāhita) in Akisilene, von dem wir ja schon bei Strabo hörten — Plinius bemerkt noch, ebenso wie später Dio Cassius, *hist. rom.* XXXVI, 48, daß nach ihr die Gegend heiße — eine goldene Statue befunden habe, die im Partherkrieg des Antonius geraubt worden sei; und der Missetäter sei in Rom, an seine Tat erinnert, an Augen und Gliedern geschlagen, verschieden. Gelzer[2]) hat gewiß recht: „daß eine solche Legende von dem angeblichen Strafgericht der Göttin entstehen und bis nach Rom Verbreitung finden konnte, beweist die hohe Verehrung, in welcher die dortige Anāhita stand"; noch bei Agathangelos heißt sie ja die große Königin, der Ruhm und die Lebensspenderin unseres Volks, die Wohltäterin der ganzen Menschheit und die goldne Mutter, von der es auch sonst Standbilder von massivem Golde gab[3]).

Im Zusammenhang mit Herodot und Strabo war auch schon von Dion Chrysostomos die Rede; außerdem aber behandelt er *or.* 36, 39ff. einen Mythos, den die Magier bei geheimen Weihen — man braucht nicht nur an die Mithrasmysterien zu denken — sängen. Freilich haben das nach dem Vorgang von Meiners[4]) noch Hagen[5]), Bruns[6]) und Hirzel[7]) für eine bloße Einkleidung erklärt; indessen wie früher Kleuker, Windischmann, Rapp und Spiegel, so haben auch neuerdings

---

[1]) Vgl. Speyer, Die indische Theosophie 1914, 291.

[2]) Zur armenischen Götterlehre, Berichte über die Verhandlungen der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-hist. Kl. 1896, 112.

[3]) Vgl. Ananikian a. a. O. 797. [4]) Vgl. Kleuker a. a. O. 102.

[5]) *Quaestiones Dioneae* 1887, 21ff.

[6]) *De Dione Chrysostomo et Aristotele critica et exegetica* 1892, 1 ff.

[7]) Der Dialog 1895, II, 110, 1. 2; vgl. auch Burckhardt, Vorträge, herausgeg. von Dürr, 1918, 47: „andere, zum Teil wahrhaft absurde Allegorien wollen wir gern übergehen, und so auch das angeblich aus der persischen Religion entnommene Theologumenon am Ende der 36. Rede, welches indes sein besonderes religionsgeschichtliches Interesse haben könnte."

noch Stich[1]), Haupt[2]), Cumont, Bousset, Gunkel[3]), Binder[4]) und Geffcken daran festgehalten, daß hier zum Teil wenigstens persische Anschauungen geschildert werden. In der Tat ist nicht einzusehen, weshalb Dion den stoischen Lehren, die er vorträgt, von sich aus diese zu ihnen doch recht wenig passende Form gegeben haben sollte; sie wird also vielmehr, wie die schon oben (S. 45) besprochene Bemerkung über Zoroastres überliefert gewesen sein. Wir haben ja auch bereits bei Herodot, Xenophon und Curtius Rufus von einem Wagen des Zeus (d. h. des Ahurō Mazdå), wie er hier angenommen wird, gelesen — allerdings ziehen ihn bei Herodot acht, hier nur vier Pferde, wie bei Xenophon und Yt. 10, 125 den des Helios-Miθrō und Y. 57, 27 den des Sraošō. Daß ferner die Pferde des Wagens des Ahurō Mazdå so, wie das bei Dion geschieht, schon von den Persern auf den Äther, die Luft, das Wasser und die Erde gedeutet worden waren, ist deshalb nicht unwahrscheinlich, weil auch die vier Pferde der Anāhita Yt. 5, 120 als Wind, Regen, Wolke und Hagel bezeichnet werden. Ferner weist möglicherweise auf persischen Ursprung der Deutung der Pferde auf die vier Elemente der Umstand hin, daß Martianus Capella (*de nupt. philol. et Merc.* II, 85), der die Sonne u. a. mit Mithra gleichsetzt, von ihr sagt:

quattuor alipedes dicunt te flectere habenis,
quod solus domites, quam dant elementa quadrigam;

doch genügt diese Stelle allein noch nicht zum Beweis. Cumont nennt daher vor ihr die (zeitlich spätere) Ausführung bei Malalas (*chronogr.* VII *ed. Niebuhr* 173), die aber wohl vollständig auf die Historien des Charax von Pergamon zurückgeht und nach der der König Ῥῶμος, d. h. Romulus, in Rom zuerst ein Hippodrom vollendet habe εἰς ἑορτὴν τοῦ Ἡλίου ... καὶ εἰς τιμὴν τῶν ὑπ' αὐτὸν τεσσάρων στοιχείων, τοῦτ' ἐστι τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης καὶ τοῦ πυρὸς καὶ ⟨τοῦ⟩ ἀέρος, λογισάμενος καὶ τοῦτο ὅτι εὐτυχῶς φέρονται οἱ τῶν Περσῶν βασιλεῖς εἰς τοὺς πολέμους ὡς τιμῶντες τὰ αὐτὰ τέσσαρα στοιχεῖα, und in der Tat ist daraus wohl zu ent-

[1]) Dio Chrysostomus 1890, 68ff.
[2]) Dio Chrysostomus als Historiker, Philol. 1894, 391f.
[3]) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N.T.s 1903, 47, 2.
[4]) Dio Chrysostomus und Posidonius 1905, 57ff.

nehmen, daß wenigstens die des weiteren von Malalas oder Charax vorgetragene Deutung der ἅρματα τετράπωλα auf die vier Elemente aus Persien stammt. Immerhin handelt es sich dabei nur um die vier Pferde der Wagenrenner, nicht des Sonnengottes oder Ahurō Mazdå's selbst; aber daß auch sie schon bei den Persern auf die Elemente gedeutet wurden, geht wohl daraus hervor, daß sogar die von Dion weiterhin vertretene Anschauung, nach der (dadurch nämlich, daß die Pferde sich schädigen) von Zeit zu Zeit ein Weltbrand und eine Sintflut entsteht, dort nachzuweisen ist. Für den Weltbrand wurde das ja schon oben gezeigt, und für die Sintflut folgt es aus Minokhard 27, 28, der hier wohl auf ältere Quellen zurückgeht[1]). Cumont findet es auch noch bemerkenswert, daß, wie Dion bei Schilderung des Weltbrandes sagt: „das erste Roß versengt dem letzten die Mähne, auf die es besonders stolz war", wie er also die Pflanzen mit Haaren vergleicht, ebenso Bd. 9, 3[2]), und zwar nach der Schilderung der Vertrocknung der Pflanzenwelt durch den bösen Geist, gesagt wird: *on the whole earth plants grew up like hair upon the heads of men* — und in der Tat läßt sich damit nachträglich der persische Ursprung jener Schilderung vielleicht noch etwas wahrscheinlicher machen. Dagegen findet es Cumont selbst sehr fern liegend, wenn Windischmann mit der Behauptung Dions, die Magier nennten das erste Pferd, wenn es die andern verzehrt habe, die Seele des Wagenlenkers und Herrn, die Stelle Yt. 13, 80f. vergleicht: „und unter all diesen ersten Fravašayō verehren wir nun sie, die Fravašayō, die des Ahurō Mazdå ... des weiße, lichte, hervorleuchtende Seele das heilige Wort (ist) ... die schnelle Rosse besitzende Sonne verehren wir." In Wahrheit erklärt sich ja diese ganze Ausführung Dions über die Verwandlung der vier Pferde in eins, wie Bruns zeigt, aus der Lehre der Stoa, bezw. den gegen sie erhobenen Einwendungen. Auch im Vorhergehenden ist — das möchte ich zum Schluß dieser Untersuchung nochmals ausdrücklich hervorheben — gewiß vieles aus jener Quelle und speziell Po-

[1]) Hermes 1914, 348f.

[2]) Vgl. Cumont a. a. O. I, 168, Söderblom, *La vie future* 180.

[3]) Vgl. West a. a. O. I, 31.

seidonios abzuleiten, aber die Grundlage dürfte doch aus der persischen Religion stammen. Ja vielleicht ergibt sich dafür noch von einer ganz andern Seite her eine gewisse Bestätigung. Die vier Pferde bei dem alttestamentlichen Propheten Sacharja (1, 8ff. 6, 1ff.), die von ihm wohl bereits auf die vier Hauptwinde gedeutet werden, erstatten einem Manne Bericht, der zwischen den Myrten steht, d. h. einem Sonnengott, ähnlich dem in Cypern verehrten Apollon Myrtates, und kommen zwischen zwei Bergen hervor, wie bei den Babyloniern der Sonnengott Schamasch[1]). Da eine solche Vorstellung aber nicht in Israel selbst entstanden sein kann, wird sie aus einer andern Religion stammen, und das könnte, wenn doch Sacharja im zweiten Jahr des Darius auftrat (1, 1), sehr wohl der Parsismus gewesen sein.

Wenden wir uns zu Plutarch, der nächst Herodot und Strabo am ausführlichsten über die persische Religion berichtet, und beginnen wir da als mit den ältesten unter seinen Werken mit den Moralia, genauer der Hauptstelle *de Is.* 46f., so fragt es sich zunächst, wo diese Nachrichten herstammen. Windischmann wollte sie vollständig oder wenigstens vor allem aus Theopompos ableiten, den Plutarch ja am Schluß ausdrücklich zitiert; aber Lagarde[2]) hat wohl recht, wenn er sagt: „was Plutarch ... gibt, ist eben darum, weil er 47 Mitte den Theopompos als seinen Gewährsmann nennt, nicht auf Theopompos zurückzuführen." Cumont[3]) meint außerdem, Plutarch habe wohl auch diesen nicht direkt eingesehen, sondern zitiere *une compilation alexandrine;* aber darauf kommt wohl nicht viel an. Auch wenn er die Quelle Plutarchs deshalb für ziemlich jung erklärt, weil sie die Lehre der kappadokischen Magier wiedergebe, so ist das insofern nicht zwingend, als, wie der kappadokische Kalender zeigt, der Zaraθuštrismus dorthin schon sehr früh gedrungen sein muß[4]). Endlich Geffcken's Theorie, die Quelle Plutarchs sei Poseidonios, gründet sich zunächst auf

[1]) Vgl. namentlich Gressmann, Deutsche Literaturzeitung 1907, 2258.

[2]) a. a. O. 150, vgl. auch Darmesteter a. a. O. III, LXV, 3, Cumont a. a. O. II, 33, der sich aber nicht auf den Plural ἱστοροῦσιν in c. 46 hätte berufen sollen; denn das geht wohl nicht auf Schriftsteller.

[3]) a. a. O. [4]) Vgl. Lagarde a. a. O. 264.

eine Reihe von Beobachtungen, die doch nicht zwingend sein dürften. Oder genügt es wirklich zum Beweis für sie, daß sich die Schrift nachdrücklich der fremden Götter annimmt, daß sie in c. 31, ebenso wie Cicero, *de divin.* I, 23, 46 in einer allerdings wohl von Poseidonios abhängigen Stelle, den Dinon zitiert und in c. 45 erklärt, die einzelnen Deutungen der Götter könnten irrig sein, die Gesamtanschauung aber bestände zu Recht? Ja wenn Plutarch in c. 20 die Dichter und Logographen verwirft, so findet das Geffcken nur deshalb poseidonianisch, weil dasselbe in der Schrift *de def. or.* 15 geschieht, die ebenso zu beurteilen sei; und wenn gleich nachher für die Bezeichnung des Regenbogens als einer ἔμφασις τοῦ ἡλίου die Mathematiker zitiert werden, so mag hinter ihnen nach Diog. Laert., *de vit. philos.* VII, 81, 152 Poseidonios stehen, aber er selbst wird doch eben von Plutarch nicht benutzt sein. Auch daß Poseidonios die Götter aus guten Dämonen entstanden sein läßt, wie es von Isis und Osiris angenommen wird, belegt Geffcken nicht, und seinen Versuch, mit Hilfe von Vergil und Ovid bei ihm Dualismus nachzuweisen, dürfte Kroll widerlegt haben. So bleibt nur noch der Beweis für seine These übrig, den Geffcken aus Diogenes Laertios, verglichen mit Plinius, entnimmt; aber auf ihn kann erst später eingegangen werden. Hier genügt es, zu sagen, daß, selbst wenn Poseidonios als Quelle Plutarchs anzusehen wäre, dieser doch, wie er in seinen bei Plinius und Diogenes wiedergefundenen Äußerungen Aristoteles, Dinon, Eudemos, Eudoxos, Hekataios, Hermippos, Hermodoros, Klearchos, Sotion, Theopompos, Xanthos zitiert haben würde, so auch hier auf ältere Gewährsmänner zurückgehen könnte. Freilich wo das tatsächlich anzunehmen ist, wird erst die Erklärung der Aussagen Plutarchs lehren, der wir uns nun zuwenden.

Er sagt in c. 46 zunächst, daß die einen zwei Götter annehmen, die andern dagegen, zu denen er dann den Magier Zoroastres rechnet, den besseren als Gott, den andern als Dämon bezeichnen. Zu ἀμείμονα bemerkt Moulton[1]): *the comparative answers exactly to the Gathic spanyah in Ys. 45*[2]*, where*

[1]) a. a. O. 399, 1.

„the holier of the Two Spirits thus spake to the Enemy“; und in der Tat kann man die Stelle vergleichen, wenn es sich auch bei Plutarch um einen andern Ausdruck als dort handelt. Jedenfalls bezeichnet der Verfasser (auch später wieder) nur den besseren als Gott, den andern, wie schon Eudemos (bei Damasc., *dubitat. et solut.* 125 bis) als Dämon; d. h. von einem wirklichen Dualismus, wie ihn schon Aristoteles (bei Diog. Laert., *de vit. philos., prooem.* 6, 8) bei den Magiern findet, ist noch keine Rede. Das deutet also wohl auf ein recht hohes Alter der Quelle Plutarchs hin, wenn auch die Form der Namen der beiden göttlichen Wesen im allgemeinen dieselbe wie bei Aristoteles ist.

Was Plutarch dann weiter über Oromazes und Areimanios sagt: der erste gliche nach der Lehre des Zoroastres dem Licht am meisten von den wahrnehmbaren Dingen, der andere der Finsternis und Unwissenheit, das stimmt ja, abgesehen von dem letzten Ausdruck, durchaus mit dem Awesta überein, und auch mit der Unwissenheit konnte Areimanios verglichen werden, wenn darunter die Sünde zu verstehen ist. Dagegen daß Mithres zwischen beiden stehe und deshalb Mittler genannt würde, findet sich genau so nicht im Awesta, ja es ist nicht einmal klar, was Plutarch damit sagen wollte. Dürfen wir es aus jenem erklären, so möchte ich an Yt. 10, 12f. 95ff. erinnern: „Miθrō (verehren wir) ..., der als erster geistiger Yazatō über die Harā herankommt, voraus vor der unsterblichen, schnelle Rosse besitzenden Sonne, ... der nach Sonnenuntergang, breit wie die Erde, herzukommt ... in der Hand hält (er) die Keule ..., vor der der vielverderbliche Aŋrō Mainyuš Angst bekommt.“ Eine ähnliche Erklärung hält auch Rapp[1]) für möglich, wenngleich er sich dann doch für die etwas andere entscheidet, nach der Miθrō der Mittler heiße als „derjenige, der zwischen Nacht und Tag und ebenso zwischen Winter und Sommer das Licht heraufführt“. Endlich bemerkt er noch, in der persischen Religion habe der Name des Mittlers eigentlich eine andere Bedeutung, und ebenso erinnert Cumont, wenn auch nicht zu unserer Stelle bei Plutarch, an Minokh. 2, 118, wo von der

[1]) ZDMG 1865, 57.

Vermittlung Miθrō's in dem Sinne die Rede ist, daß er den Verstorbenen ihr künftiges Geschick vermittelt[1]). Aber wenn Plutarch daran gedacht hätte, so würde er diese Bezeichnung Miθrō's total mißverstanden haben; man könnte also noch eher annehmen, daß die Luft, die nach Bd. 1, 4 zwischen Aûharmazd und Aharman ist, „nach iranischer Auffassung ... unlöslich verbunden" sei „mit dem Licht, als dessen Trägerin sie gilt". Jedenfalls bedarf es weder der Theorie Moulton's, daß Miθrō als Bewohner des Hamistakân, des Zwischenreichs, gegolten habe, noch der erst recht kühnen Hypothese desselben, er bedeute ursprünglich (im Assyrischen) den Regen; auch die Zasammenstellung von Miθrō und Anāhita, von der früher die Rede war, erklärte sich ja schon oben ohne eine solche Annahme.

Wenn Zoroastres dann weiter dem Horomazes gelobte oder wohl vielmehr Bitt- und Dankopfer, dem Areimanios Opfer zur Abwendung von Unheil und finstere Opfer darzubringen gelehrt haben soll, so ist bei den letzteren allerdings, genau genommen, nicht an die Ahurō Mazdå dargebrachten Opfer zu denken, die (so besonders das Haomō-Opfer) zugleich den bösen Geistern entgegenwirken sollten, auch nicht an Abwehrgebete und Verwünschungen gegen Aŋrō Mainyuš und Dämonen, wie sie Vd. 10, 2ff. 11, 9ff. vorgeschrieben sind; denn bei Plutarch handelt es sich um Opfer, die Areimanios dargebracht werden. Aber seine Quelle könnte doch diese Abwehrgebete und Verwünschungen oder jene dämonenfeindliche Wirkung der Ahurō Mazdå dargebrachten Opfer im Auge gehabt haben — neben den Opfern, die tatsächlich Areimanios erhielt. Denn daß es solche gab, sahen wir ja bereits bei der Besprechung von Herodot VII, 114; es bedarf also nicht der Vermutung Hüsings, das Opfer habe in Wahrheit dem Lichte in der Finsternis, d. h. dem Monde gegolten.

Ehe wir weiter gehen, ist erst eine textkritische Frage zu beantworten. Die Handschrift bietet: πόαν κόπτοντες ὅμωμι καλου-

[1]) Vgl. auch Julian, *conviv.* 336: σοὶ ..., πρὸς ἡμᾶς λέγων ὁ Ἑρμῆς, δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνῶναι· σὺ δ' αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχου, πεῖσμα καὶ ὅρμον ἀσφαλῆ ζῶντί τε σεαυτῷ παρασκευάζων, καὶ ἡνίκα ἂν ἐνθένδε ἀπιέναι δέῃ μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστὰς σεαυτῷ.

μένην ἐν ὅλμῳ, und so lesen auch noch Loisy[1]) und Moulton, indem sie annehmen, das awestische *haomō* hätte griechisch so bezeichnet werden können. Aber Dübner, Cumont und Bernardakis (letzterer allerdings, ohne die handschriftliche Überlieferung überhaupt zu erwähnen) geben μῶλυ und auch Lagarde[2]) bemerkt zur Begründung dieser Lesart: „sowohl ὅμ als ι dieses ὅμωμι ist durchaus unerklärlich ... es muß μῶλυ für ὅμωμι geschrieben werden. Das ο von ὅμωμι stammt aus dem σ von κόπτοντες, μι ist aus λυ verlesen, wie ähnliches oft genug vorkommt." In der Tat konnte, wie er weiterhin zeigt, die Bergraute (das ist μῶλυ), da wenigstens eine Art von ihr nicht nur äußerlich dem Haomō ähnelt, sondern auch entsprechende Wirkungen hervorbringt, für diesen eingesetzt werden, und da μῶλυ nach Dioskorides (*de mat. med.* III, 46) ein kappadokisches Wort war, würde aus seiner Verwendung durch Plutarch folgen, daß dieser einen Teil seiner Nachrichten über die persische Religion von einem Schriftsteller übernommen hatte, der den persischen Kultus in Kappadokien kannte. Ganz sicher ist das freilich wohl nicht; Hommel möchte vielmehr ἄμωμον lesen, was insofern noch besser passen würde, als es wenigstens nach Lagarde eine Zusammensetzung von *haoma* mit *hama* sein und den leibhaftigen *haōmō*, so gut wie *haomō* bedeuten würde. Aber da daraus ὅμωμι weniger leicht werden konnte, als aus [κόπτοντε]ς μῶλυ, so ist wohl in der Tat diese Lesart vorzuziehen.

Jedenfalls ist unter dem Kraut, das in einem Mörser gestoßen wird, ursprünglich der Haomō zu verstehen; wenn Plutarch weiter sagt, man riefe bei seiner Bereitung den Hades (d. h. gewiß Areimanios) und die Finsternis an (mit der Areimanios ja vorher verglichen worden war), so läßt sich das zwar nicht aus dem Awesta belegen, wird sich aber aus den bereits erwähnten Wirkungen erklären, die man gerade diesem Opfer zuschrieb. Im Awesta hören wir freilich wieder nichts davon, daß man den Haomō mit dem Blut eines geschlachteten Wolfes vermischt, an einen sonnenlosen Platz gebracht und dort weggeworfen habe; ja es läßt sich in ihm nicht einmal

[1]) Vgl. *Chronique bibliographique*, RHLR 1912, 393.
[2]) a. a. O. 173.

etwas Ähnliches nachweisen. Windischmann erinnert zwar daran, daß Y. 9, 21 Haomō um diese sechste Gunst gebeten wird: „zuerst möchten wir den Dieb, zuerst den Räuber, zuerst den Wolf wahrnehmen"; aber Moulton[1]) bemerkt dazu mit Recht: *this parallel does not take us far, though it rather endorses Ahriman's rights in the wolf.* Cumont verweist auch noch auf Yt. 3, 8. 11. 15, wo die Wolfentstammten mit den Drachen- und Zweifüßlerentstammten zusammengestellt werden, und noch einfacher könnte man an Vd. 18, 65 denken, wo die Wölfe zwischen den Schlangen und Froschweibchen als die todeswürdigsten Wesen erscheinen; aber das genügt immer noch nicht. Weiterhin Hüsings Vermutung, der Wolf habe in Iran als Gegner des Mondes gegolten, hülfe nur, wenn dieser unter Areimanios zu verstehen wäre, aber das ließ sich, wie wir bereits sahen, nicht beweisen. Eher könnte man also an Xenophon, *anab.* II, 2, 9 erinnern, wonach die Griechen und Perser, als sie sich zum gemeinsamen Rückzug verbündeten, in einen Schild einen Stier, einen Wolf, einen Eber und einen Widder schlachteten. Indes daß das καὶ λύκον, das manche Herausgeber vielmehr streichen oder in πάλλευκον abändern wollten, aus einer persischen Sitte zu erklären ist, steht wieder nicht fest; ja auch wenn eine solche anzunehmen wäre, würde damit die Stelle bei Plutarch noch nicht gerechtfertigt sein. So dachte schon Anquetil du Perron vielmehr an eine lokale Sitte dieser Art; daß sie gleichwohl im Zaraθuštrismus Aufnahme gefunden hatte, dürfen wir wohl deshalb annehmen, weil zu ihm ja auch die weiteren Angaben Plutarchs passen.

Zwar wenn er fortfährt: καὶ γὰρ τῶν φυτῶν νομίζουσι τὰ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, τὰ δὲ τοῦ κακοῦ δαίμονος εἶναι, und also den Haomō offenbar zu den Pflanzen des bösen Dämons rechnet, so hat er natürlich, wie Bd. 27, 4 zeigt, durchaus unrecht; aber daß man solche Pflanzen überhaupt neben denen des guten Gottes annahm, das ist nach V. 1 desselben Kapitels des Bundahišn richtig. Und ebenso — es ist vielleicht mit Wyttenbach ὥσπερ καὶ τῶν ζώων κτλ. zu lesen —, daß man unter den Tieren einen solchen Unterschied machte. Auch wenn

[1]) a. a. O. 400, 1.

Plutarch unter denen des guten Gottes zuerst die Hunde nennt, so stimmt das durchaus mit dem Awesta überein; allein mit ihnen beschäftigen sich ja zwei ganze Fargards des Vendidad. Weiterhin galten von den Vögeln wenigstens der Adler und der Hahn, von deren besonderer Schätzung wir ja schon hörten, als ahurische Tiere; selbstverständlich ist auch der zauberkräftige Vārə(n)ga-Vogel Yt. 14, 35f. so aufgefaßt worden. Endlich der Landigel, den Plutarch auch *quaest. conviv.* IV, 5, 2 als von den Magiern geehrt bezeichnet, wird Vd. 13, 2 als der scheue, spitzschnäuzige Hund bezeichnet und galt deshalb ebenfalls als Kreatur des Ahurō Mazdå. Auch heißt es von ihm ebd. 1f.: „immer in der Morgenfrühe bis Sonnenaufgang wendet er sich, Tausende tötend, gegen die dem bösen Geist zugehörigen Geschöpfe", und Bd. 19, 28: *the hedgehog is created in opposition to the ant which carries off grain, as it says, that the hedgehog, every time that it voids urine into an ant's nest, will destroy a thousand ants.* Wenn umgekehrt unter den gottfeindlichen Tieren Plutarch an unserer Stelle nach dem überlieferten Text in erster Linie τοὺς ἐνύδρους nennt, so müßte dabei allerdings an Wasserigel gedacht werden, aber auf Grund der eben erwähnten Parallele aus den *quaestiones convivales* und einer andern in *de invidia* (3) ist wohl auch hier τοὺς ἐνύδρους μῦς zu lesen. Allerdings wird die Wassermaus niemals im Awesta genannt, allein Darmesteter [1]) hat (unter Cumonts Beifall, wie es scheint) auf Bd. 19, 29 verwiesen, wo es von dem *bavrak-i apîk* d. h. nach ihm dem Otter, nach andern dem Biber, heißt: „er ist geschaffen, um gegen den Dämon in den Wassern zu kämpfen", und dazu bemerkt: *il entend sans doute par démon les animaux nuisibles ou réputés tels qui se trouvent dans l'eau; peut-être les rats de l'eau, ἐνύδρους μῦς, dont les Mages, selon Plutarque, érigeaient l'extermination en oeuvre pie.* Jackson vergleicht vielmehr (unter Moultons Beifall) die Pairika Mūš Y. 16, 8. 68, 8, deren Name vielleicht die Maus bedeutet und die Darmesteter [2]) als *la personnification démoniaque* derselben bezeichnet. Wenn dagegen Moulton die Mūš, weil sie Bd. 5, 1f. 28, 44 einen Kometen zu bedeuten scheine, mit einem Seeigel

[1]) a. a. O. II, 211. [2]) Ebd. I, 144, 15.

oder andern stachligen Tier zusammenbringen möchte, so legt er wohl wieder die Lesart ohne μῦς zugrunde, die er doch verwirft. Außerdem aber fragt es sich, ob die Stellen im Bundahišn wirklich so zu verstehen sind; wenn auf die Pairika Mūš eine Sonnenfinsternis zurückgeführt wird, so kann auch daran gedacht werden, daß eine Maus die Sonne benagt, ebenso wie auf diese Weise anderwärts das Abnehmen des Mondes erklärt wird[1]). Aber sicher ist selbst jene etymologische Deutung der Mūš nicht; man kann also mit ihr jedenfalls nicht Plutarchs Angabe stützen. Doch ist diese wohl wieder deshalb, weil sie mit andern glaubwürdigen Angaben zusammensteht, ebenfalls so zu beurteilen; denn zu diesen gehört sicher auch die Bemerkung Plutarchs am Ende dieses Kapitels, daß die Zaraθuštrier diejenigen, die die meisten ahrimanischen Tiere getötet haben, glücklich preisen.

Und ebenso die Notiz, mit der er c. 47 eröffnet, daß nämlich Horomazes und Areimanios, die hier als aus dem reinsten Licht und der Finsternis entstanden bezeichnet werden, sich gegenseitig bekämpfen. Soll dann Horomazes sechs Götter geschaffen haben, so ist das ja die Zahl der Amə̊šā̊ spənta, die auch Yt. 4, 1 (vergl. 1, 25) angegeben wird — anderwärts werden noch andere dazu gerechnet, und in den Gāθā̊ bilden sie überhaupt noch keine geschlossene Gruppe. Hier steht auch mehrfach (nämlich Y. 28, 5. 9. 29, 10. 31, 5. 33, 3. 7. 34, 5f. 44, 13. 45, 10. 49, 1. 12. 50, 1. 4. 7), ebenso wie Y. 37, 4f. nicht Vohu Manō, der unter der von Plutarch an erster Stelle genannten εὔνοια zu verstehen sein wird, voran, sondern der von Plutarch an zweiter Stelle erwähnte Amə̊šō spənta; aber schon an andern Stellen der Gāθā̊ und vor allem später ist die Reihenfolge auch im Awesta dieselbe wie hier. Auch von den Tagen des Monats heißt Y. 16, 3 und S. 1, 2 der zweite nach Vohu Manō, während der nach ihm benannte Monat in der Reihe dieser erst an einer viel späteren Stelle erscheint. Welch passende Übersetzung für Vohu Manō, guter Geist, endlich εὔνοια ist, braucht ja wohl kaum erst hervorgehoben zu werden.

Daß auch ἀλήθεια, wie Plutarch den zweiten der von

---

[1]) Vgl. Thomas, *Animals*, ERE I, 523.

Horomazes geschaffenen Götter nennt, den awestischen Namen desselben zutreffend wiedergibt, folgt aus der ursprünglichen Identität von *aša* und dem indischen *ṛta,* das eben von Haus aus diesen Sinn hat. Bemerken Andreas und Wackernagel [1]) weiterhin: „die Gegensätzlichkeit zwischen *urta**- und *druž*- 'Lüge', *urtā*on* und *druγvənt*- 'lügnerisch' und überhaupt die ganze Stimmung der zoroastrischen Religion (Herodot I, 136. 138; Plato *Alk.* I, 122A) empfiehlt es in diesem Falle ganz besonders, eine für den Veda gewonnene Erkenntnis für das Awesta zu verwerten", so werden wir umgekehrt jetzt von hier aus diese Charakterisierung der Religion bei Herodot und den Späteren nachträglich als zutreffend bezeichnen dürfen.

Auch *xšaθra,* Herrschaft, konnte sehr wohl mit εὐνομία wiedergegeben werden; wenn dieser Gott von Plutarch mit Vohu Manō und Aša zusammengestellt und von den drei übrigen unterschieden wird, so paßt das allerdings nicht zu der untergeordneten Stellung, die er im Awesta einnimmt. So möchte man meinen, die Zusammenfassung von je drei Göttern habe nur rhetorische Gründe; aber bei den drei letzten kann sie, wie wir sehen werden, doch noch anders erklärt werden, und so hat sich Plutarch über den dritten in der ersten Reihe wohl in der Tat unrichtig oder wenigstens ungenau ausgedrückt.

Wenn er *ārmatay,* d. h. fromme Ergebenheit, mit σοφία wiedergibt, so rechtfertigt das Carnoy [2]), indem er zeigt: *si Armatay est en général alliée aux idées de piété, d'observance des lois divines et de vertu, elle est plus particulièrement associée avec la sagesse.* Daß Plutarch diesen Gott, wie ich eben schon sagte, von den drei ersten unterscheidet, widerspricht allerdings im allgemeinen der Stellung desselben im Awesta; *it should be noted, however,* sagt Moulton [3]), *that in the Haptanghaiti Gatha Aramaiti is not named more than once, and Haurvatat and Ameretat not at all.*

Auch er erklärt freilich nun die für diese beiden Amə̊šā spənta von Plutarch gebrauchten Namen für unpassend; aber zunächst *haurvatāt,* das heißt Ganzheit, Vollkommenheit, konnte

[1]) Die vierte Ghāthā des Zuraˣthuštro, GGN 1911, 28.

[2]) *Aramati-Ārmatay, Le Muséon* 1912, 135ff.

[3]) a. a. O. 401, 1.

doch sehr gut mit πλοῦτος wiedergegeben werden — ohne daß es des Hinweises darauf bedürfte, daß Haurvatās zugleich als der Genius des Wassers und dieses als eine Quelle des Lebens angesehen worden sei. Jackson, der diese Erklärung gibt, sucht auf ähnliche Weise — nämlich mit der Verbindung der Amərətās (d. h. Unsterblichkeit) mit dem Pflanzenreiche — die Bezeichnung dieser als τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός zu erklären; aber damit ist dieser besondere Ausdruck offenbar noch nicht gerechtfertigt. Cumont will daher unter Moultons Beifall vielmehr τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἰδεῶν δημιουργόν lesen, indem er annimmt, diese Magier hätten das, was Y. 31, 11 von Vohu Manō ausgesagt werde (daß nämlich durch ihn Ahurō die Welt geschaffen habe), auf Amərətās übertragen. Moulton[1]) führt dafür noch an, daß, wie wir sahen, in Kappadokien Omanos und Amardatos zusammen verehrt worden seien, und setzt hinzu: *is it not simpler to recall that the very essence of Platonic Ideas is their immortality, as distinguished from the fleeting mortality of their earthly shadows?* Die Quelle Plutarchs hätte also für die Unsterblichkeit die platonischen Ideen eingesetzt, weil auch diese unsterblich sind — aber genügt zur Rechtfertigung einer Konjektur, die dann doch nur recht künstlich erklärt werden kann, wirklich der eine „platonische" Ausdruck δημιουργός? Da könnte man wohl noch eher statt ἡδέων mit Wendland[2]) ἡδονῶν lesen; aber schließlich kann man auch bei den ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέα an die Belohnungen für das Gute denken, wie die Unsterblichkeit doch leicht zu bezeichnen war. Dann würde also auch dieser Ausdruck beweisen, daß Plutarch den Zaraθuštrismus im Auge hat.

Daß Areimanios als Gegner dieser Götter die gleiche Anzahl von Dämonen (so muß man wohl, obgleich Plutarch *de def. or.* 10 auch gute Geister so nennt, doch hier den Text ergänzen) geschaffen habe, entspricht dem, was wir Bd. 1, 24. 28, 7 lesen: *paityāra* freilich, was Windischmann als awestisches Äquivalent für das von Plutarch gebrauchte ἀντίτεχνος angibt, bezeichnet vielmehr die Feindseligkeit, besonders die ein Land treffende Plage. Wohl aber sagt Arnobius, der darin vom

[1]) Ebd. [2]) Bei Cumont a. a. O. II, 458.

Mazdaismus abhängig sein wird[1]) (*adv. nat.* IV, 12): *magi ... suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis,* und ebenso wird Heliodoros, wenn er (*Aethiop.* IV, 7) sagt: ἀντίθεός τις ἔοικεν ἐμποδίζειν τὴν πρᾶξιν, von persischen Vorstellungen beeinflußt sein[2]). Plutarch ist also selbst insofern durchaus glaubwürdig; und wie steht es endlich mit der Beschreibung des Kampfes zwischen Horomazes und Areimanios, die er weiterhin gibt?

Daß jener sich dreimal vergrößert hätte, lesen wir allerdings im Awesta nicht; aber schon Windischmann hatte damit die dreimalige Vergrößerung der Erde durch Yimō, wie sie Vd. 2, 11. 15. 19 geschildert wird, verglichen. Moulton findet bei Plutarch *a confused version* dieser Geschichte; aber vielleicht stellt die letztere vielmehr eine Nachbildung der hier bei Plutarch bezeugten Schöpfungsgeschichte dar, die ja auch RV. IV, 42, 4 anklingen könnte. Jedenfalls darf man, wie auch schon Jackson tat, an die drei himmlischen Sphären erinnern, die im Zaraθuštrismus ursprünglich angenommen wurden[3]); Bd. 12, 1 und Ard. Vir. 10, 1 erscheint daneben noch das endlose Licht. Die weitere Angabe Plutarchs, Horomazes habe sich soweit von der Sonne entfernt, wie diese von der Erde entfernt sei, bezeichnet Windischmann[4]) als ebenfalls „echt zendisch"; sie stimmt aber allerdings wenigstens mit der Rechnung des Bundahišn (12, 1), nach der der Albûrz je 200 Jahre bis zu den Sternen, dem Mond, der Sonne und dem endlosen Licht wuchs, nicht überein. Auch daß Horomazes den Himmel mit Sternen geschmückt habe, läßt sich nicht mit Y. 31, 7 belegen; denn unter *xᵛāθra*, das er nach dieser Stelle mit Licht erfüllt hat, ist nicht der Himmel, sondern das Paradies zu verstehen. Aber Bd. 2, 1 lesen wir tatsächlich: *Aûharmazd produced illumination between the sky and the earth, the constellation stars and those also not of the constellations.* Auch wenn er nach Plutarch den Sirius vor allen zum φύλαξ und προόπτης der übrigen

---

[1]) Vgl. Ders., Die orientalischen Religionen ²308, Bousset, Zur Dämonologie der späteren Antike, AR 1915, 150f.

[2]) Vgl. Cumont, *Textes* I, 332, 6, der (die oriental. Religionen 308) ebenso wie Bousset (a. a. O. 135) auch noch weitere Parallelen anführt.

[3]) Vgl. am besten Bousset, AR 1901, 159ff. [4]) a. a. O. 283.

Sterne gemacht haben soll, so stimmt dazu, daß Tištryō Bd. 2, 7 wenigstens der Herr der Sterne des Ostens und Yt. 8, 44 der *ratuš* und Beaufsichtiger aller heißt[1]).

Zu den vierundzwanzig Göttern, die Horomazes dann geschaffen habe, bemerkt Windischmann[2]): „die vierundzwanzig weiteren Götter sind die Yazata'a, deren Zahl verschieden angegeben werden kann. Zwanzig von ihnen geben neben Ahura-Mazda und den sechs Ameša-Çpenta's den Monatstagen ihre Namen; vgl. Yaçn. XVI, 3 sqq. Dazu können leicht vier weitere gefunden werden, wie z. B. Nairyô-Çaṅha, Airyama, Išya, Anâhita (wenn diese nicht bereits im Wasser einbegriffen ist), Haoma usw." Auch Jackson[3]) meint: „Plutarch ist nicht weit von der Wahrheit, wenn er von vierundzwanzig Göttern redet — denn diese Zahl stimmt ungefähr, wenn wir die dreißig Tage des Monats in Betracht ziehen und dann Ormazd und die sechs Amshaspands von der ganzen Zahl abrechnen." Freilich nur ungefähr; Moulton will daher, da die Stelle auch sonst fremde Einflüsse zeige, lieber an die in der späteren babylonischen Religion nach Diodor (*bibl. hist.* II, 31) verehrten vierundzwanzig Sterne denken. Und in der Tat könnten die vierundzwanzig Götter daher stammen, und im Gegensatz zu ihnen, wie Plutarch angibt, ebenfalls vierundzwanzig, von Areimanios erschaffene Dämonen angenommen worden sein; denn daß es sich dabei wirklich um zaraθuštrische Anschauungen handelt, das möchte ich nach dem ganzen sonstigen Charakter unseres Berichts doch annehmen.

Und ebenso, wenn Plutarch nun weiter sagt, die ersterwähnten vierundzwanzig Götter habe Horomazes in ein Ei gesteckt. Im Awesta läßt sich diese Vorstellung allerdings nicht nachweisen, sondern erst (und in andrer Form) im Dīnā-i Māinōg-i Khirad (44, 8); aber da sie in Indien vorhanden war[4])

---

[1]) Vgl. noch Darmesteter a. a. O. II, 411, 4: *il ne serait pas impossible que l'auteur grec eût en vue le Mas gâh; mais l'accord remarquable de ses expressions avec le texte zend rend l'assimilation avec Tishtrya plus vraisemblable.*

[2]) a. a. O. 284. [3]) a. a. O. 641.

[4]) Vgl. Lukas, Das Ei als kosmologische Vorstellung, ZVV 1894, 228f., sowie Jacobi, *Cosmogony and Cosmology (Indian)*, ERE IV, 157.

(und nicht als eine jüngere, sondern als eine aus primitiver Zeit stammende Spekulation), so können wir sie wohl auch schon im alten Iran voraussetzen. Welche Rolle dieses Weltei bei Plutarch dann weiter spielt, hängt von der Form ab, die wir dem Text geben; in der Handschrift steht nämlich nur: οἱ δ' ἀπὸ τοῦ 'Αρειμανίου ... διατρήσαντες τὸ ᾠὸν γαν ** ὅθεν ἀναμέμικται τὰ κατὰ τοῖς ἀγαθοῖς. Dübner wollte an der beschädigten Stelle γανωθέν lesen; aber das gibt kaum einen Sinn und genügt vor allem nicht; Bernardakis schlägt vor: ἄνωθεν (oder ἐπάνωθεν) ἐξήγαγον ἐκείνους; indes auch dazu paßt die Fortsetzung nicht. *The next sentence,* sagt Moulton mit Recht, *would rather suggest, that he brought his 24 into the Weltei;* ja etwas Ähnliches wird von dem bösen Geist Bd. 3, 11ff. 27 in der Tat ausgesagt und darf daher wohl auch hier angenommen werden. Womit zugleich erwiesen ist, daß der recht verstandene Plutarch wieder gut unterrichtet gewesen wäre.

Fährt er dann fort: ἔπεισι χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν 'Αρειμάνιον λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι, so zeigt allerdings das nur im Griechischen mögliche und übliche Wortspiel λοιμὸν καὶ λιμόν, daß die Form hier von keinem Iranier stammt. Aber daß auch der Inhalt nicht zum Zaraθuštrismus passe, kann man daraus, daß Ahriman nach Bd. 30, 32 vielmehr durch das geschmolzene Metall beim jüngsten Gericht vernichtet werden soll, noch nicht entnehmen. Denn wörtlich kann es ja doch nicht verstanden werden, wenn der böse Dämon bei Plutarch durch Plage und Hunger vernichtet werden und verschwinden soll; wenn es aber nur heißt, daß solche Heimsuchungen dem Ende vorausgehen, so hat das Bousset[1]) in folgender Weise als zaraθuštrisch zu erweisen versucht. „Auch in der persischen Apokalyptik steht trotz aller vorhergehenden Ansätze zur Welterneuerung doch am Schluß die eine große Entscheidung, der Abschluß und die vollkommene Vernichtung dieser Welt, der entscheidende Kampf Gottes mit dem bösen Geist ... und eine wie pessimistische Betrachtung vom Lauf der Welt sich unter dem Eindruck

[1]) Die Religion[2] 581.

einer äußeren drangvollen Lage mit der persischen Eschatologie verbinden konnte, zeigt eine allerdings sehr späte, in der Pehlevi-Schrift Bahman Yast vorliegende iranische Apokalypse.“ Böklen[1]) vergleicht außerdem die Apokalypse des Hystaspes, die nach Lactantius (*instit.* VII, 18, 2f.) die *iniquitas saeculi huius extremi* schilderte; aber sie könnte darin von jüdisch-christlichen Anschauungen abhängig sein. Wichtiger ist es daher, daß Söderblom auch Dink. VIII, 14, 11f. ähnliche Anschauungen nachweist, die außerdem auf den Spand Nask zurückgeführt werden. Und ist damit noch nicht gesagt, daß sie schon im älteren Zaraδuštrismus vorhanden waren, so möchte ich das doch nach allem Bisherigen eben aus unserer Darstellung bei Plutarch entnehmen.

Denn er gibt weiterhin auch insofern solche Anschauungen wieder, als er von der Erwartung spricht, die Erde würde eben und glatt werden — ebenso wie es Bd. 30, 33 heißt: *this earth becomes an iceless, slopeless plain*[2]). Wenn Moulton das mit der früheren Verehrung von Bergen unvereinbar findet, so hat doch, wie er selbst hervorhebt, auch der Bundahišn (12, 41) sich noch eine Erinnerung an jene bewahrt und also wohl beides als miteinander verträglich angesehen; man darf mithin auch aus dem Vorkommen jener Erwartung bei Plutarch keine weitergehenden Schlüsse ziehen.

Daß endlich die Seligen nicht nur dasselbe Leben führen und dieselbe Verfassung, sondern auch dieselbe Sprache haben würden, bezeichnet Moulton als eine semitische Anschauung, wie deren der Magianismus auch sonst enthalte; das wäre möglich, braucht aber nicht angenommen zu werden. Und jedenfalls liegt es nahe, die Aussage Bd. 30, 8: *afterwards, when all material living beings assume again their bodies and forms, then they assign them a single class,* und namentlich 23: „alle Menschen werden einmütig und preisen laut Aûharmazd und seine Erzengel“ — zu vergleichen. So ließe sich auch diese letzte Nachricht Plutarchs (von dem aus Theopompos entnommenen

[1]) Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie 1902, 87f.

[2]) Ebenso übrigens später im Islam; vgl. Wolff, Muhammedanische Eschatologie 1872, 99.

Zusatz war ja schon die Rede) als zaraθuštrisch ansehen.

Dagegen wird die weitere hierher gehörige Nachricht, die wir in den Moralia finden — die andern Stellen sind teils im unmittelbar Vorhergehenden, teils früher zur Sprache gekommen, und die Notiz *ad princip. inerudit.* 3 braucht überhaupt nicht erst behandelt zu werden — als ungeschichtlich preiszugeben sein. Nach *de anim. procr. in Tim.* 2 soll Zaratas, d. h. Zaraθuštrō, die Zwei als die Mutter und die Eins als den Vater der Zahl bezeichnet haben; aber dagegen spricht schon, daß jener an derselben Stelle als Lehrer des Pythagoras bezeichnet wird. Ist das, wie wir früher sahen, ungeschichtlich, so handelt es sich wohl auch bei der erwähnten Nachricht nur um die Zurückführung einer von dem Schüler berichteten Zahlenspekulation auf den angeblichen Meister.

Auch die einzige hier noch zu erwähnende Stelle in den Biographien Plutarchs ist wenigstens nicht durchweg als glaubwürdig zu erweisen. Er erzählt *vita Luculli* 24, diesem sei nach Überschreitung des Euphrat folgendes günstige Zeichen zuteil geworden: „es weiden da der persischen Artemis, die die Barbaren jenseits des Euphrat am meisten von den Gottheiten verehren, heilige Kühe; sie gebrauchen die Kühe aber nur zum Opfer, im übrigen irren sie frei im Lande umher, indem sie als Merkmale der Göttin eine Fackel tragen; und von ihnen, wenn sie ihrer bedürfen, eine zu nehmen, ist durchaus nicht leicht und mit keiner geringen Mühe verbunden. Von ihnen kam, als das Heer den Euphrat überschritten hatte, eine zu einem Fels, der als der Göttin heilig galt, stellte sich auf ihn und bot sich, den Kopf senkend, wie die ins Joch gespannten dem Lucullus zum Opfer dar.“ Daß Anāhita in dieser Gegend besonders verehrt wurde, haben wir ja schon früher gesehen; dagegen, daß ihr zu Ehren mit einer Fackel gezeichnete und nur zum Opfer bestimmte Kühe gehalten wurden, davon hören wir, soweit ich sehe, sonst nicht. Handelte es sich also vielleicht bei der ersteren Sitte, da an einen Zusammenhang mit der andersartigen indischen Kuhverehrung kaum zu denken ist, um eine Entlehnung aus Ägypten, das ja auch später noch so stark auf Vorderasien einwirkte, daß Macrobius (*sat.* I, 23, 11) von dem heliopolitanischen Hadad

sagen konnte: *ritu Aegyptio magis quam Assyrio colitur*[1])? Von den Ägyptern erzählt nämlich Herodot (II, 41): „die männlichen Kälber und die Rinder opfern alle Ägypter, die weiblichen dürfen sie aber nicht opfern, sondern sie sind der Isis heilig" — und wenn das auch nicht genau zu der von Plutarch berichteten Sitte paßt, so könnte es ihr doch zugrunde liegen. Ja man könnte von dort auch das χάραγμα, das die Kühe der persischen Artemis getragen haben sollen, ableiten; berichtet Herodot doch (c. 38), daß wenigstens die zum Opfer geeigneten Stiere mit einem Siegel versehen worden seien. Aber dieses Siegel zeigte nach Kastor (bei Plutarch, *de Is.* 31) vielmehr ἄνθρωπον εἰς γόνυ καθεικότα ταῖς χερσὶν ὀπίσω περιηγμέναις, ἔχοντα κατὰ τῆς σφαγῆς ξίφος ἐγκείμενον, keine Fackel[2]). Cumont[3]) wird daher recht haben, wenn er vielmehr sagt: *la torche est un attribut ordinaire d'Artémis, mais particulièrement de l'Artémis Tauropole*[4]). *Or, suivant une légende rapportée par Procope (bell. pers. I, 17, bell. goth. IV, 5), la statue vénérée dans l'Acilisène aurait été apportée de Tauride par Iphigénie, et l'Anaïtis d'Eriza, comme la déesse Mâ des deux Comana, ne serait autre que l'Artémis Taurique ou Tauropole. L'empreinte que portaient les taureaux sacrés prouve que la tradition mentionnée par l'historien du VIe siècle remonte au moins à l'époque de Mithridate. Elle est probablement l'oeuvre de quelque mythographe de la période alexandrine.* Dagegen kann ich Cumonts Deutung des Einfangens der Kühe als eines Tauroboliums (mag diese Erklärung des Gebrauchs auch zutreffen) nicht gutheißen; denn Plutarch spricht doch nun einmal immer nur von Kühen und daß er das deshalb getan hätte, weil es sich um einer Göttin heilige Tiere handelt, ist wenig wahrscheinlich. Und ebensowenig ist der heilige Fels, auf den die Kuh getreten sein soll, auf die *petra genitrix* der Mithrasmysterien oder die Felsenthrone, die in Armenien noch jetzt verehrt werden, zu deuten; er er-

---

[1]) Vgl. auch Cumont, Die orientalischen Religionen[3] 140f. 288, 49.

[2]) Über στίγματα im allgemeinen vgl. Dennison, *A New Head of the 'Scipio' Type, Am. Journ. of Arch.* 1905, 11ff., Perdrizet, *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité*, AR 1911, 54ff.

[3]) RA 1905, I, 27f. [4]) Vgl. jetzt auch Gruppe a. a. O. 1298, 1.

innert eher an den Fels, den man nach Strabo (*geogr.* XI, 8, 4) in Zela, um den Tempel der Anaitis und des Omanos darauf zu errichten, mit Erde ausfüllte, so daß er eine hügelförmige Gestalt erhielt. Und so ist die Nachricht Plutarchs wohl auch sonst zuverlässig und lehrt uns zwar keine genuin-persische, aber doch später im Anāhitakult übliche Einrichtung, von der wir sonst nichts wüßten, kennen.

Dagegen werden wir der Notiz über die Lehre des Zoroastres, die wir dem unter Hadrian schreibenden Herennius Philo von Byblos (bei Euseb., *praep. ev.* I, 10) verdanken — und ihr können wir uns, da von Tacitus und Aelian schon oben gelegentlich die Rede gewesen ist, sofort zuwenden —, nur sehr zum Teil glauben dürfen. Hat man sogar bezweifelt, daß jene Angabe wirklich (und zwar direkt) aus Philo stammt, so war das freilich unbegründet; daß seine Schrift nicht auf ein älteres Werk zurückgeht, wird ja jetzt allgemein angenommen. Die für uns hier in Betracht kommende Stelle will freilich sogar ein Zitat aus der heiligen Sammlung der persischen Schriften sein; aber darin hat dasjenige, was wir nun im folgenden lesen, gewiß nirgends gestanden. Zwar wenn es zu Anfang heißt: ὁ δὲ θεός ἐστι κεφαλὴν ἔχων ἱέρακος, so hat dafür ein alter Kritiker, den Gaisford anführt, lesen wollen: κτιστὴς ὁ μέγας, d. h. es würde eine Aussage über Gott gemacht worden sein, die mit dem wirklichen Zaraθuštrismus übereinstimmte. Aber die Konjektur ist wohl zu kühn; wir werden bei dem überlieferten Texte stehen zu bleiben haben. Und dann werden wir eben urteilen, daß im eigentlichen Zaraθuštrismus Gott nicht als falkenköpfig angesehen worden sein kann. Das erinnert vielmehr wieder an die ägyptische Religion, in der Hor so dargestellt wurde. Des näheren bemerkt Flinders Petrie[1]) noch: *the hawk-headed form was popular till very late times, as Horus is so represented as a Roman warrior on horseback slaying a dragon — the prototype of St. George.* Der Zug konnte also auch in der späten Zeit, in der diese persische Schrift entstanden sein muß, noch in sie aufgenommen werden; wie weit die ägyptische Religion damals

[1]) *Egyptian Religion*, ERE V, 246.

verbreitet war, sahen wir ja soeben. Die sonstigen Prädikate, die Gott beigelegt werden (unvergänglich, ewig usw.), stammen dagegen wohl vielmehr aus der griechischen Philosophie (und vielleicht auch der israelitischen Religion[1])); nur das ἡνίοχος παντὸς καλοῦ könnte nach dem, was wir bei Dion Chrysostomos lasen, zugleich wirklich persisch sein, vielleicht auch das πατὴρ εὐνομίας (so übersetzte Plutarch, *de Is. 47 xšaθra vairya*) καὶ δικαιοσύνης, sowie das σοφός, bei dem man an *mazdāh* = *memor*, der „(alles) merkt“[2]), denken könnte. Aber im übrigen betrifft diese Aussage eben nicht den eigentlichen Zaraθuštrismus und braucht daher auch nicht weiter besprochen zu werden.

Dasselbe gilt wohl von der Behauptung des Nikomachos von Gerasa (in den *Theologumena arithmetica ed. Ast 42f.*): καὶ Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀστάνης καὶ Ζωροάστρης ἀγέλας κυρίως καλοῦσι τὰς ἀστρικὰς σφαίρας . . . ἃς ἀγέλους κατὰ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους. Allerdings sagt auch Clemens Alexandrinus (*strom.* III, 6. 48, 3): ἀμέλει διὰ φροντίδος ἐστὶ καὶ τοῖς Μάγοις οἴνου τε ὁμοῦ καὶ ἐμψύχων καὶ ἀφροδισίων ἀπέχεσθαι λατρεύουσιν ἀγγέλοις καὶ δαίμοσιν und Minucius Felix (*Oct.* 26), bez. Cyprianus (*quod idola* 6) sogar: *Hostanes angelos, id est ministros et nuntios Dei, eius venerationi novit assistere* bez. *Ostanes . . . angelos veros sedi eius dicit adsistere;* aber trotzdem (und obgleich der Ausdruck *angelus*-ἄγγελος auch bei Cornelius Labeo [bei Aug., *de civ. dei* IX, 19], Porphyrios [bei Proklos, *in Tim.* 47 Aff. 108] und Arnobius [*adv. nat.* II. 35] aus dem Mazdaismus stammen — und also dem awestischen *yazata* entsprechen — könnte), braucht das doch nicht angenommen zu werden. Denn er scheint außerhalb des Juden- und Christentums auch dort gebraucht worden zu sein, wo an solche Einflüsse wohl nicht zu denken ist[3]).

Aristides (*apol.* 3, 2ff.) sagt sogar (wenigstens nach dem griechischen Text) nur von den Chaldäern, daß sie die στοιχεῖα, und zwar den Himmel, die Erde, das Meer oder Wasser, das

[1]) Vgl. DÖRGENS, Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönikischen Religion 1915, 62f.

[2]) Vgl. BARTHOLOMAE a. a. O. 1163.

[3]) Vgl. BOUSSET, AR 1915, 169ff.

Feuer, das Wehen der Winde, die Sonne, den Mond und die übrigen στοιχεῖα oder φωστῆρες verehrten; aber daß hier unter den Chaldäern die Perser zu verstehen sind, zeigt (trotz der Erwähnung von μορφώματα und ναοί) schon die Übereinstimmung dieser Liste mit der von Herodot I, 131 dargebotenen. Ja man kann wohl mit Cumont[1]) sagen: *même les arguments qu'emploie notre apologiste pour démontrer l'absurdité de ces croyances, sont manifestement empruntés, au moins en partie, à une polémique contre la religion perse. Pour prouver que la terre, l'eau et le feu ne sont pas des dieux, il insiste sur ce fait qu'ils reçoivent les déjections des hommes et des animaux et surtout les corps ou le sang des morts (la terre αἵμασι φονευομένων μιαίνεται, διορύσσεται, γεμίζεται νεκρῶν, θήκη γίνεται σωμάτων; les eaux . . . „sont mêlées et confondues au sang des morts"; le feu est employé εἰς ὄπτησιν παντοδαπῶν κρεῶν, ἔτι δὲ νεκρῶν σωμάτων). On sait quel soin minutieux les mazdéens prenaient pour ne pas souiller ces éléments divinisés par le contact impur des excréments ou des cadavres. En montrant que ces prescriptions religieuses étaient universellement violées, l'auteur de cette réfutation prétendait atteindre les doctrines qui les avaient inspirées.* Und endlich ist, wie Geffcken[2]) gesehen hat, auch die Verehrung des Menschen, die in c. 7 bekämpft wird, auf die Lehre von diesem zu beziehen, wie sie namentlich Reitzenstein[3]) und Bousset[4]) als persisch nachgewiesen haben. Freilich, im Awesta ist von einer solchen Verehrung des Urmenschen noch keine Rede, wohl aber heißt es Dink. VII, 1, 7: *Gayomard attained to the good spiritual lordship of the archangels (that is, he was fit for the supreme heaven).* Ähnliche Spekulationen werden also schon im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, ja wahrscheinlich noch viel früher vorhanden gewesen sein.

---

[1]) *Textes* II, 460f. Vgl. auch ebd. I, 108, 3: *l'argumentation des ch. III ss. de cette apologie est au fond la même que celle des actes de Mar Kardagh: Les éléments sont corruptibles et périssables, donc ils ne sont pas des dieux.* [2]) Zwei griechische Apologeten 1907, 57.

[3]) Zwei religionsgeschichtliche Fragen 1901, 96, Poimandres 1904, 81ff., Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, 65f.

[4]) GGA 1905, 698f., Hauptprobleme 183ff., vgl. auch Wendland, BPhW 1902, 1324, meine religionsgeschichtliche Erklärung 120, Parmentier, *Recherches sur le traité d'Isis* 1913, 27, 1.

Von Lukianos war schon gelegentlich die Rede; seine weitere Angabe (Ζεὺς τραγ. 42), die Perser opferten dem Feuer, verdient kaum erwähnt zu werden. Ja, die Schilderung der Einweihung in die Mysterien der Magier, der Schüler und Nachfolger des Zoroastres oder der Chaldäer Μέν. 6ff. bezieht sich, soweit sie nicht erfunden ist, wohl in erster Linie auf die Mithrasmysterien. Nur die Behauptung § 7, der Mystagog und der künftige Myste hätten sich unter freiem Himmel auf Gras hingelegt, wird später durch eine Stelle bei Diogenes Laertios als dem Zaraθuštrismus geltend erwiesen werden, und die andere Notiz § 8, der Mystagog habe στολὴν τὰ πολλὰ ἐοικυῖαν τῇ Μηδικῇ angelegt, erinnert an eine ähnliche Bemerkung in der oben besprochenen Inschrift des Antiochos von Kommagene, die sich allerdings auf öffentlichen Kult bezog. Von der unechten Stelle Μακρόβ. 4 ist erst später zu reden.

Auch Ptolemaios, der seine Tetrabiblos nach 151 schrieb, gehört mit seiner Angabe (II, 2), Indien, Ariane, Gedrosien, Parthien, Medien, Persien, Babylonien, Mesopotamien, Assyrien stünden unter den Sternbildern des Stiers, der Jungfrau und des Steinbocks und würden von den Sternen der Aphrodite und des Kronos regiert, nur insofern hierher, als er das damit begründet, daß ihre Bewohner σέβουσί τε ... τὸν μὲν τῆς Ἀφροδίτης (ἀστέρα) Ἶσιν ὀνομάζοντες, τὸν δὲ τοῦ Κρόνου Μίθραν Ἥλιον καὶ προθεσπίζουσιν οἱ πολλοὶ τὰ μέλλοντα. Cumont[1]) nimmt, obwohl schon Proklos (*paraphr. in Ptolem. libr.* IV *de sid. effect.* II, 3) so gelesen hat, hinter Κρόνου eine Lücke an und liest: ⟨Βῆλον αὐτὸν ὥσπερ καὶ⟩ Μίθραν ἥλιον — wenn er auch hinzusetzt: *il est vrai qu'on peut attribuer toutes les bévues à celui qui fait d'Isis une divinité de la Perse.* Aber nachher möchte er deshalb doch Ἀναΐτιν statt Ἶσιν lesen, und in der Tat ist wohl (trotz der späteren Verbreitung ihres Kultes) kaum denkbar, daß Ptolemaios (zumal wenn er hier von Poseidonios abhängig war[2])) Isis für eine vorderasiatische Göttin gehalten hätte.

Schieben wir dann hier, weil er frühestens um 160 geschrieben haben dürfte, Junianus Justinus, den Epitomator

[1]) a. a. O. I, 362. II, 43.

[2]) Vgl. Boll, Studien über Claudius Ptolemäus, NJklPh, Suppl. 21, 1894, 132ff.

des Pompejus Trogus, ein, der selbst sein Werk im Jahre 9 n. Chr. abgeschlossen und, wie schon oben bemerkt, in diesen Teilen desselben von dem 80—75 geborenen Timagenes abhängig sein wird, so sagt er zunächst I, 9, 11: *apud Persas persona regis sub specie maiestatis occulitur*, und das ist nach dem, was schon Herodot I, 99 von den Medern berichtet, nicht unmöglich[1]). Bezeichnet Justinus dagegen 10, 5 die Sonne als den einzigen Gott der Perser, so ist das, mag auch Miθrō später vor allem verehrt und mit dem Sonnengott identifiziert worden sein, doch als Übertreibung zu bezeichnen. Daß die Perserkönige angebetet worden seien (VI, 2, 12f. XII 7, 1), trifft ebenfalls für die Zeit, von der es Justinus berichtet, nicht zu, galt aber wohl von seiner eigenen. Daß die Vielweiberei der Perser, von der Justinus dann (XLI, 3, 1) redet, mit ihrer Religion zusammenhängen könnte, sahen wir schon bei der Besprechung von Herodot; und auch wenn er weiterhin sagt: *nec ulla delicta adulteriis* (oder *adulterio*) *gravius vindicant*, so paßt das zu dem, was wir früher über die persische Schätzung der Ehe gelesen haben. Das Urteil in § 6: *in superstitionibus ac cura deorum praecipua omnibus veneratio est* — mag, so allgemein es ist, zutreffend gewesen sein; daß dagegen das Wort und Versprechen nur so viel gegolten habe, *quatenus expedit* (§ 10), würde der ebenfalls früher besprochenen Empfehlung der Treue widersprechen — wenn es sich hier nicht nur um das tatsächliche Verhalten der Perser, und zwar in späterer Zeit, handelte.

Wenden wir uns dann zu Appianos, der um 160 geschrieben haben wird, so schildert er (*Mithrid.* 66), wie Mithridates dem Ζεὺς πάτριος ein seit alter Zeit übliches Opfer dargebracht habe. Dabei sagt er: „zuerst tragen die Könige Holz herbei, und nachdem sie ringsherum einen anderen niedrigeren angelegt haben, bringen sie auf den oberen Gipfel Milch, Honig, Wein, Öl und allerlei Räucherwerk, auf den in der Ebene befindlichen aber legen sie Brot und Zukost zum Frühstück für die Anwesenden, welche Art von Opfer auch die Perserkönige in Pasargadai kennen, und zünden dann das Holz

[1]) Im übrigen vgl. FRAZER a. a. O. ³II, 121f.

an. Brennt es aber, so ist es wegen seiner Größe den zur See Fahrenden tausend Stadien weit sichtbar, und da die Luft brennt, sagt man, sei es für viele Tage nicht möglich, heranzugehen." Dieser Schluß zeigt ja bereits, daß Appianos hier in seiner bekannten romanhaften Weise redet[1]), und auch sonst ist, wie in dem ganzen Buch überhaupt, schwer festzustellen, auf welche Quellen er zunächst zurückgeht. „Nur soviel ist sicher erkennbar", sagt Schwartz[2]), „daß weder Poseidonios noch Sallust noch Livius direkt und ausschließlich benutzt sind." Das ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ erinnert ja an Herodots (I, 131) ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες oder Strabons (*geogr.* XV, 3, 13) ἐν ὑψηλῷ τόπῳ, aber diese Angaben erwiesen sich schon oben als unglaubwürdig. Auch daß jener höhere Gipfel unter dem Vortritt der Könige errichtet, und um ihn herum noch ein anderer angelegt worden sei, können wir sonst nicht belegen; wenn Cumont nach dem Vorgang von Cavedoni ihn auf einigen Münzen Caracallas, Getas und Alexander Severus' aus Amaseia[3]) wiederfindet, so dürfte das kaum berechtigt sein. Denn der eine Baum oder die beiden Bäume, die da neben einem flammenden Altar stehen, entsprechen kaum dem (höheren oder niedrigeren) Holzgipfel, von dem Appianos spricht. Und ebensowenig gilt das von den Fichten, die noch jetzt den Beuyuk-Evlia, d. h. den großen, heilig genannten Gipfel eines Berges 3 1/2 Stunden von Amasia krönen; denn bei Appianos handelt es sich doch um Holz, das

[1]) Vielleicht dachte er (oder sein Gewährsmann) bei dieser Schilderung vielmehr an das persische Wintersonnwendfest, das Hyde a. a. O. 256 unter anderm so beschreibt: *hac quidem nocte ubique festivales ignes accendunt, et Reges ac Principes accipientes Aves et alia animalia, et eorum pedibus alligantes herbas aridas, eas igne accendunt et ignitas reddunt, et sic flammantes dimittunt, ut volent et currant per campos et montes, et hoc modo omnia accendant.* (Vgl. auch Gray a. a. O. 873f., wo zugleich der Termin genauer angegeben ist.) Daß dieses Fest, wenn auch nicht notwendig in derselben Weise, schon früher gefeiert wurde, ergibt sich ja aus Bd. 25, 11.

[2]) Appianos, RE ²II, 1896, 222. Wenn Th. Reinach a. a. O. 446 als diese Quelle Nikolaos von Damaskos bezeichnet, so ist in dessen *fragm.* 77 (bei Athen., *dipnos.* X, 9) in Wahrheit wohl von etwas Anderm die Rede.

[3]) Vgl. Wroth and Poole, *Catalogue of Greek Coins. Pontus etc.* 1889, 10ff.

dann verbrannt wird. Aber trotzdem könnte er mit seiner Angabe recht haben, ebenso wie mit der andern, daß dieses Opfer auf einem Berge dargebracht wurde. Wenn es aus Milch, Honig, Wein, Öl und allerlei Räucherwerk bestanden haben soll, so erinnert das ja an das von Strabon (*geogr.* XV, 3, 14) aus Kappadokien Berichtete; auch was Appianos von den Speisen, die man auf den Gipfel in der Ebene lege, sagt, und was er ausdrücklich als den Opfern der Perserkönige in Pasardagai ähnlich bezeichnet, könnte sich wirklich auf ein aus dem Zaraθuštrismus stammendes Opfer beziehen. Nur daß dasselbe zur Erinnerung an die Berufung Zaraθuštrō's auf einem Berge (Dion Chrysost., *or.* 36, 40) gefeiert worden sei, ist eine recht unwahrscheinliche Vermutung Cumonts; Ζεὺς στράτιος war ja, wie Cumont[1]) selbst gezeigt hat, von Haus aus gar kein persischer Gott, sondern stammte aus Labranda. „Nach Cumont", so sagt Gruppe[2]), „wurde er durch Eumenes . . . nach Nikomedeia und in die Gegenden von Herakleia und von Amaseia in Pontus verpflanzt: ursprünglich androgyn, wurde er hier ein Schützer der Militärmonarchie und vertrat als solcher in der Diadochenzeit den Ahura Mazda der Achaimeniden." Auch als Gott der Seefahrt muß er aufgefaßt worden sein, wenn ihm Mithridates nach *Mithrid.* 70 bei Frühlingsbeginn, als er mit der Flotte einen Versuch gemacht hatte, das übliche Opfer darbrachte; welcher Art es war, wird freilich nicht gesagt. Wohl aber wird das wahrscheinlich damit verbundene und für Poseidon bestimmte Opfer dahin beschrieben, daß ein Wagen mit weißen Rossen ins Meer hinabgelassen worden sei; und das erinnert, da wenigstens im älteren Zaraθuštrismus das Meer überhaupt nicht verehrt wurde, zunächst an griechische Gebräuche[3]). Wir haben indes bereits gesehen, daß sich in jenem Punkte die Anschauungen wohl später gewandelt haben; ja die weißen Pferde, die hier geopfert worden sein sollen, stammten vielleicht direkt aus dem Zaraθuštrismus. Denn wenn sie dort, wie wir gleich

[1]) *Le Zeus Stratios de Mithridate,* RHR 1901, 43, 54.

[2]) a. a. O. 1117, 2.

[3]) Vgl. ebd. 839, 6. 1159, 4, Malten, Das Pferd im Totenglauben, Archäol. Jahrbuch 1914, 182. 214.

sehen werden, Miθrō geopfert worden sein dürften, so wissen wir doch von einer Verbindung des Helios mit Poseidon z. B. auch aus Rhodos[1]).

Daß die Perser dem Helios Pferde zu opfern pflegten, berichtet Pausanias (*Graec. descr.* III, 4, 20), der die hier in Betracht kommenden Bücher in den siebziger Jahren des zweiten Jahrhunderts schrieb und deshalb an dieser Stelle zu besprechen ist; vor allem aber kommt er auf jene, bez. die Magier, (V, 27, 2f. [3ff.]) bei Gelegenheit zweier von dem Mainalier Phormis nach Olympia gestifteten ehernen Rosse zu reden. Zwar wenn er mit Bezug auf das erstere derselben, das nach der Erzählung der Eleer das Hippomanes enthalten sollte (und das ist nach Hitzig und Blümner[2]) „ein zu Zauber- und Liebestränken benutztes Mittel, teils ein auf der Stirn neugeborener Füllen sich findender Auswuchs, teils der Scheidensaft der brünstigen Stute; in das Erz der Pferdestatue gemischt, sollte es die ihm innewohnende Kraft bewahren"), wenn Pausanias mit Bezug auf das erste Roß bemerkt — denn so ist wohl in der Tat mit Hitzig zu lesen —: δῆλα . . . καὶ ἄλλα ἐστὶν ἀνδρὸς μάγου σοφίᾳ γενέσθαι καὶ τὰ συμβαίνοντα τῷ ἵππῳ, so hat dieser Magier wohl nichts mit dem Zaraθuštrismus zu tun. Aelian, der (*de nat. an.* XIV, 18) dieselbe Geschichte erzählt, spricht ja auch nur von einem χαλκὸς γεγοητευμένος, und Plinius, von dem das gleiche gilt, macht (*hist. nat.* XXVIII, 11, [49,] 181) nicht einmal eine solche Bemerkung. Aber anders steht es mit dem andern Wunder, das Pausanias in Lydien gesehen haben will und als μάγων σοφίας οὐδὲ αὐτὸ ἀπηλλαγμένον bezeichnet. Es heißt nämlich dann weiter: „die Lyder, mit dem Beinamen die persischen, haben Heiligtümer in der Hierokaisareia genannten Stadt und in Hypaipa, in jedem der Heiligtümer aber ist ein Haus und in dem Haus auf dem Altar Asche; sie hat aber nicht dieselbe Farbe wie andere Asche. Wenn nun ein Magier in das Haus hineinging und von neuem Holz auf den Altar getragen hatte, setzt er sich zuerst eine Tiara auf das Haupt und singt dann die Anrufung einer Gottheit, barbarisch und den Hellenen keineswegs verständlich; er

[1]) Vgl. Gruppe a. a. O. 265.

[2]) *Pausaniae Graeciae descriptio* II, 1, 1901, 446.

singt sie aber, indem er sie von einem Buch abliest. Und ohne Feuer muß das Holz entzündet werden und von innen heraus eine sichtbare Flamme hervorleuchten." Das erinnert so sehr an die früher besprochene Schilderung des Kultes in den kappadokischen Pyrätheen bei Strabon (*geogr.* XV, 3, 15), daß man es auch deshalb auf den Zaraθuštrismus zurückführen wird. Strabon berichtet ja auch (XIII, 4, 13), daß die Perser nach der hyrkanischen Ebene Kolonisten geschickt hätten, und hat damit zugleich die weitere Notiz des Pausanias (VII, 6, 6) von einer Verehrung der persischen Artemis durch die Lyder gedeckt; ja speziell für die beiden von Pausanias (an der erstgenannten Stelle) genannten Städte, in deren erster ja auch Tacitus, *ann.* III, 62 persischen Kult kannte, wird durch Münzen mit dem Bilde eines flammenden Altars der Feuerdienst zweifellos bewiesen. Auch aus andern lydischen Ortschaften (Beioba, Mermereh, Ödemisch, Philadelphia) haben wir Inschriften, die für sie eine Verehrung der persischen Artemis oder der Ana(e)itis bezeugen[1]). Das angebliche Wunder erklärt sich natürlich aus der zuerst angeführten Stelle bei Strabon, sofern es da von dem Altar hieß: auf ihm lag viel Asche und die Magier unterhalten ein unauslöschliches Feuer; auch Pausanias selbst sagt ja: die Asche hat nicht dieselbe Farbe wie die andere. Erzählt er endlich (und zwar auf Grund eigener Anschauung), daß die Magier in Lydien ihre Anrufungen der Götter aus einem Buch ablasen, so könnte das allerdings besondere Gründe gehabt haben; aber wahrscheinlich gab es doch um diese Zeit auch schon anderwärts heilige Bücher des Zaraθuštrismus.

Wenn nämlich Celsus, von dem im übrigen ja schon oben die Rede war, und der, da auf Maximus von Tyrus nicht noch einmal zurückzukommen ist, hier zu folgen hat, (nach Orig., *c. Cels.* I, 16) behauptet, wie die Lehren von Mose, Linos, Musaios, Orpheus, Pherekydes und Pythagoras, so seien auch die des Persers Zoroastres in Büchern niedergelegt und bis heute erhalten worden, so brauchte er nicht an jene pseudozaraθuštrische Literatur zu denken, sondern konnte das Awesta

[1]) Vgl. jetzt am besten STEINLEITNER, Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike 1913, 23. 24 f. 26. 45 f. 111.

im Auge haben. Erwähnt doch auch Clemens Alexandrinus, von dem ebenfalls schon früher gesprochen worden ist, (*strom.* I, 15. 69, 6) apokryphe Bücher des Zoroastres, die die Anhänger des Prodikos zu besitzen behaupteten; er wird also daneben wohl noch andere Schriften des Zoroastres gekannt haben. Sonst wiederholt er nur (*paed.* I, 7, 55), wenigstens mit Bezug auf die Söhne der persischen Könige, die uns ja nun schon geläufige Bemerkung, daß sie sich mit ihren Schwestern, Müttern und Frauen vermischten.

Dasselbe lesen wir, wenngleich in etwas andrer Form, bei Bardesanes (bei Euseb., *pr. ev.* VI, 10), der, da von Dio Cassius zur Genüge die Rede gewesen ist, hier anzuschließen ist; bei Tertullian fanden wir (*apol.* 9, *ad nat.* I, 16) ein ähnliches Zitat aus Ktesias bereits früher. Außerdem spricht er (*adv. Marc.* I, 13), wie manche Spätere (Theodoret, *hist. eccl.* V, 38, Malalas, *Chronogr.* VII, *ed. Dindorf* 173) von der persischen Verehrung der Elemente und erzählt (*ap.* 16), die Perser verehrten die Sonne auf einer Leinwand abgebildet — nach dem, was wir früher über andere Formen der Verehrung derselben bei ihnen gefunden haben, wohl mit Recht. Dagegen, wenn am Ende des Jahrhunderts Sextus Empiricus (*hypot.* III, 228) sagt, die Perser spießten die Toten auf, legten sie in Natron und wickelten sie dann in Binden ein, so ist das natürlich eine Verwechslung mit den Ägyptern. Daß die Perser, und besonders die Magier, ihre Mütter heirateten (I, 152. III, 205), ist ja nichts Neues.

Schalten wir dann hier Pseudokallisthenes[1]) ein, der, wenigstens nach Zacher[2]) und Kroll[3]), um 200 n. Chr. geschrieben hat — nach Ausfeld[4]) wäre die Grundlage des Romans vielmehr schon zu Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden — so bekommen wir durch ihn zunächst dasjenige bestätigt, was wir bei Justinus über die spätere Verehrung der Könige bei den Persern lasen. Der letzte Darius

[1]) Über seine Überlieferung vgl. Christ-Schmid a. a. O. [5] II, 2, 1913, 646.

[2]) Pseudokallisthenes 1867.

[3]) Der griechische Alexanderroman, Wiss. Beil. zur Allg. Zeitung 1901 Nr. 38, 5.

[4]) Der griechische Alexanderroman 1907.

nennt sich nämlich hier nicht nur selbst (I, 36): θεῶν συγγενής, σύνθρονός τε θεῷ Μίθρᾳ καὶ συνανατέλλων τῷ ἡλίῳ und (c. 39) μέγας θεός, sondern wird ähnlich, wie von seinen Satrapen (ebd.), so (c. 38) auch von Alexander angeredet, ja dieser soll ihn (II, 14) beinahe ὡς θεὸν Μίθραν angebetet haben, νομίζων, οὐρανοῦ κατελθόντα τοῖς βαρβάροις πέπλοισι ἐγκοσμηθέντα. Freilich in dieser Form ist das natürlich ungeschichtlich, ebenso wie die Behauptung (III, 34), die Perser hätten Alexander sich verschaffen und Mithras nennen wollen[1]).

Bevor wir weiterhin die hierher gehörige Stelle aus Philostratos' (zwischen 217 und 238 geschriebenem) Leben des Apollonios untersuchen, tun wir gut, uns zu vergegenwärtigen, wie es mit der Glaubwürdigkeit dieser Schrift steht. Als ihre Hauptquelle werden die ὑπομνήματα des Damis bezeichnet; aber das ist wohl nicht nur die Fälschung eines Betrügers, sondern einfach eine Fiktion des Philostratos[2]). Jedenfalls ist auf die von Philostratos (I, 31) gemachten Angaben nicht viel zu geben und so auch zu bezweifeln, ob Apollonios wirklich bei dem Perserkönig war und dieser bei derselben Gelegenheit dem Helios ein weißes Roß von den nisäischen opfern wollte, nachdem er es mit einem Geschirr wie zu einem Festzug geschmückt hatte. Jedenfalls hören wir sonst von einer solchen Zurichtung der zum Opfer für Miθrō bestimmten Pferde nichts.

Wenn Philostratos (*vit. sophist.* I, 10) von den Magiern unter den Persern sagt: ἐπιθειάζουσι μὲν οἷς ἀφανῶς δρῶσι, τὴν δὲ ἐκ φανεροῦ δόξαν τοῦ θείου καταλύουσιν οὐ βουλόμενοι δοκεῖν παρ' αὐτοῦ δύνασθαι, und daraus die skeptische Stellung ihres angeblichen Schülers Protagoras zu der Frage nach dem Dasein von Göttern erklärt, so wird umgekehrt aus dieser unter der Voraussetzung, daß die Magier seine Lehrer waren, auf ihre Anschauung zurückgeschlossen worden sein. Inwiefern die von ihnen ge-

[1]) CUMONT, *Textes* II, 36 bemerkt noch: *quoique les titres prêtés dans ces morceaux à Darius et l'apothéose d'Alexandre elle-même soient assez conformes aux habitudes et aux croyances perses ..., le nom de Mithra ne paraît y avoir été introduit par le rédacteur grec que pour leur donner plus de couleur locale: à l'époque ... où écrivait cet auteur, Mithra passait en Occident pour le dieu iranien par excellence.*

[2]) Vgl. ED. MEYER, Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratos, Hermes 1917, 371ff.

gebene Charakteristik etwa doch zutrifft, ist hier noch nicht zu untersuchen.

Kommen wir dann, weil er unter Alexander Severus und seinen nächsten Nachfolgern schrieb, zu Diogenes Laertios, so wurde eine Untersuchung über seine Quellen ja bereits oben in Aussicht gestellt. Als eine dieser Quellen wurde zuerst von Windischmann Sotion oder Aristoteles bezeichnet, und zwar, weil beide *de vit. philos., prooem.* 1, 1 als Vertreter der Anschauung von dem barbarischen Ursprung der Philosophie gälten und diese Herkunft der letzteren dann 5, 6ff. näher geschildert würde. Aber wenn auch das Zitat aus Klearchos (§ 9: Κλέαρχος δὲ ὁ Σολεὺς ἐν τῷ περὶ παιδείας καὶ τοὺς Γυμνοσοφιστὰς ἀπογόνους εἶναι τῶν Μάγων φησίν· ἔνιοι δὲ καὶ τοὺς Ἰουδαίους ἐκ τούτων εἶναι) „nur parenthetisch eingeschoben" sein könnte[1]): daß vorher Sotion und Aristoteles nur u. a. zitiert werden, paßt doch nicht recht zu der Ansicht, daß der ganze Abschnitt gerade von einem von ihnen stammt. Und das gilt nun zugleich gegen die ähnliche Theorie Leos[2]), zu deren Begründung dieser außerdem nur anführt, daß die zitierten Quellenschriften sämtlich vorsotionisch seien. So hat Capelle[3]) vielmehr an Poseidonios gedacht, und Geffcken[4]) hat das in folgender Weise noch eingehender zu begründen versucht. „Zunächst", sagt er, „haben wir geradezu ein Zeugnis des Poseidonios selbst in den Worten über die εἴδωλα (§ 7: εἰδώλων πλήρη εἶναι τὸν ἀέρα, κατ' ἀπόρροιαν ὑπὸ ἀναθυμιάσεως εἰσκρινομένων ταῖς ὄψεσι τῶν ὀξυδερκῶν); führt doch Cicero *de divin.* I, 30, 64 die Anschauung des syrischen Denkers über die Vermittlung göttlicher Gesichte an: *altero (modo), quod plenus aer sit immortalium animorum*, und findet sich doch bei Plutarch (*de def. or.* 40) der Begriff der ἀναθυμίασις im poseidonischen Sinne verwendet." Aber ganz abgesehen davon, daß sich die erstangeführte Äußerung des Diogenes so noch nicht erklärt, da Poseidonios nach Cicero jene Theorie nur neben zwei anderen vertreten hat, und daß Plutarch (vielleicht im Anschluß an Poseidonios) *de def. or.* 40 bloß sagt: θερμότητι . . . καὶ διαχύσει

[1]) Windischmann a. a. O. 287.
[2]) Die griechisch-römische Biographie 1901, 81.
[3]) BPhW 1913, 397, 5. [4]) a. a. O. 346.

πόρους τινὰς ἀνοίγειν φανταστικοὺς τοῦ μέλλοντος εἰκός ἐστιν, ὡς οἶνος ἀναθυμιαθεὶς ἕτερα πολλὰ κινήματα καὶ λόγους ἀποκειμένους καὶ λανθάνοντας ἀποκαλύπτει, so handelt es sich doch bei alledem zunächst nur um eine einzelne Stelle bei Diogenes. Überhaupt nichts beweist es auch hier wieder, wenn dieser (§ 8) Dinon zitiert, den in ähnlichem, d. h. religionsgeschichtlichem Zusammenhange Cicero (*de divin.* I, 23, 46) wohl in der Tat nach Poseidonios verwendet. Und auch die Benutzung des Theopompos bei Plutarch (*de Is.* 47), wie bei Diogenes, ist nicht von so großer Bedeutung, wie Geffcken meint; denn mag Poseidonios immerhin Theopompos gern verwendet haben, daraus folgt noch nicht, daß auch seine Erwähnung bei Plutarch und Diogenes auf jenen zurückgehen müsse. Außerdem beweist Geffcken seinen Vordersatz zum Teil erst wieder aus Plutarch, *de Pyth. or.* 20 und *de Is.* 69, d. h. er betrachtet als gewiß, was er doch zum Teil erst auf diese Weise sicherstellen möchte. Und ebenso wird die Abhängigkeit Plutarchs von Poseidonios vorausgesetzt, wenn daraus, daß, wie *de Is.* 5f. 9, so auch bei Diogenes Aristagoras, Hekataios und Manethos zitiert werden, geschlossen wird, daß auch Diogenes von Poseidonios abhängig sei. Am ehesten könnte man das noch deshalb annehmen, weil, wie bei Plinius an der früher erwähnten Stelle *hist. nat.* XXX, 1, [2,] 3f., die auf Varro und durch diesen auf Poseidonios zurückgehen mag, so auch bei Diogenes Aristoteles, Eudoxos und Hermippos zitiert werden. Aber das geschieht nicht in derselben Reihenfolge und namentlich nicht in derselben Sache; kurz, auch auf diesem Wege läßt sich nicht nachweisen, daß Diogenes, wenngleich nur „im letzten Gliede", „auf den gelehrten Philosophen und Kenner des Orients[1])" zurückgeht — geschweige denn daß von ihm aus dann wieder auf Plutarch geschlossen werden dürfte.

Betrachten wir die Nachrichten des Diogenes im einzelnen, so entspricht zunächst die Behauptung (§ 6), daß die Magier sich mit den verschiedenen Formen der Verehrung der Götter, mit Opfern und Gebeten beschäftigten, daß diese also in ihrer Religion eine große Rolle spielten, durchaus dem, was wir aus

[1]) Ebd. 348.

dem Awesta lernen; auf den Zusatz, sie glaubten, daß nur sie erhört würden, gehe ich lieber erst später ein. Daß sie sich, wie es dann weiter heißt, über Wesen und Entstehung der Götter aussprachen, für die sie auch Feuer, Erde und Wasser hielten, ist nichts Neues, ja von der Verwerfung der Götterbilder ist schon oben die Rede gewesen. So sind hier nur noch die Schlußworte dieses Paragraphen zu untersuchen, nach denen die Magier ebenso über diejenigen urteilten, die männliche und weibliche Gottheiten behaupteten. Windischmann[1]) bemerkt dazu: das „ist, wenn wir z. B. Mithra und Anâhita, die ganz gewiß männlich und weiblich sind, für altmagisch halten dürfen, buchstäblich genommen nicht richtig; aber richtig ist es, daß die Magier keine Götterfortpflanzungen und -genealogien, wie die Griechen, kannten." Indes, wenn wir auch Miθrō und Anāhita tatsächlich nicht für „altmagisch", d. h. ursprünglich zaraθuštrisch sollten halten dürfen, so genügt das doch wohl noch nicht. Um so beachtenswerter ist also, wenn Moulton[2]) zu der Stelle sagt: *this would be true of Zarathushtra himself, for his feminine Amshaspands are only grammatically endowed with sex, and his first three are neuter ... If Diogenes is depending on a good authority, we have here seemingly a trait of the Prophet himself, not otherwise preserved, but entirely in character.* Und Diogenes zitiert doch im folgenden allerlei alte Autoritäten; so dürfen wir ihn wohl auch hier für gut unterrichtet halten und so, wie Moulton will, verstehen.

Daß die Magier, wie es in § 7 heißt, über die Gerechtigkeit Reden hielten, trifft natürlich wieder durchaus zu; und ebenso, daß sie es als unrecht bezeichneten, mit Feuer zu bestatten, dagegen als fromm, sich mit der Mutter oder Tochter zu vermischen. Die Bemerkung, daß sie Mantik und Wahrsagerei trieben, wird uns später noch beschäftigen; so ist hier wieder nur noch auf den Zusatz einzugehen, sie behaupteten, daß die Götter ihnen erschienen. Moulton verweist zum Beleg für ihn auf die schon erwähnte Stelle in der großen Inschrift Antiochus' I. von Kommagene, nach der ihm seine ἀθάνατος φροντίς ... πολλάκις ... παράστατις ἐπιφανὴς εἰς βοήθειαν ἀγώνων

[1]) a. a. O. 288. [2]) a. a. O. 413, 3.

βασιλικῶν εὐμενὴς ἑωρᾶτο, und wenn das auch etwas Anderes ist, so kann es doch in der Tat verglichen werden — ebenso wie das (allerdings späte) Medaillon aus einer Awesta-Handschrift auf dem Titel der Geldnerschen Ausgabe, auf dem über dem heiligen Feuer, vor dem ein Priester ministriert, Ormazd zu sehen ist. Wenn dann Diogenes mit den vorhin schon zitierten Worten: ἀλλὰ καὶ εἰδώλων πλήρη εἶναι τὸν ἀέρα, κατ' ἀπόρροιαν ὑπὸ ἀναθυμιάσεως εἰσκρινομένων ταῖς ὄψεσι τῶν ὀξυδερκῶν fortfährt, so erinnern die Ausdrücke allerdings an die griechische Philosophie. *For εἴδωλον*, sagt Hicks[1]), *is a technical term with the Atomists for the film or image emanating from objects perceived, and impinging upon the sense or the mind. Ἀπόρροια is used in nearly the same sense, particularly by Empedocles, but also by Leucippus and Democritus, for the efflux of minute particles which stream off (ἀπορρεῖ) from the surface of all perceptible bodies. Again, ἀναθυμίασις is a Heraclitean term denoting the evaporation of fine matter from earth and sea, and its volatilisation into air.* Ja vielleicht soll mit dem ganzen Satz nur die Meinung der φάσκοντες ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι φιλοσοφίαν angegeben werden, sofern nämlich eine Meinung der Magier im Vorangehenden immer mit dem Infinitiv oder Partizip eines Worts, das Sagen oder dergleichen bedeutet, eingeführt wird. Indes eben weil es vorher hieß: αὐτοῖς θεοὺς ἐμφανίζεσθαι λέγοντας, konnte wohl auch eine andere Behauptung der Magier gleich im *acc. c. inf.* angeschlossen werden, ja diese Erklärung ist die näherliegende. Dann erkennen wir also aus der Stelle, worauf vielleicht schon die oben besprochene bei Dion Chrysostomos hindeutete, daß die Magier später von der griechischen Philosophie beeinflußt waren — wenn sie wirklich alle diese Ausdrücke gebraucht haben sollten. Den letzten (ὀξυδερκῶν) will Moulton mit der Stelle Plin., *hist. nat.* XXX, 2, [6,] 16 belegen: *sunt quaedam Magis perfugia, veluti lentiginem habentibus non obsequi numina aut cerni*, aber das ist einmal noch etwas Anderes und bezieht sich dann nicht notwendig gerade auf diejenigen Magier, mit denen wir es hier zu tun haben. Die andern Ausdrücke kann man

[1]) Bei Moulton a. a. O. 414, 3.

ja, zum Teil wenigstens, auf die Rechnung des griechischen Berichterstatters setzen; bliebe es auch dann dabei, daß die Magier an Gespenstererscheinungen geglaubt hätten, so wäre das doch nichts Unwahrscheinliches.

Daß sie weiterhin vorn angebrachten Schmuck und das Tragen von Gold verboten haben sollten, widerspricht allerdings dem, was wir bei Strabon (*geogr.* XV, 3, 18) lasen, liegt aber immerhin, ebenso wie die noch speziellere, später zu besprechende Äußerung des Prokopios von Cäsarea (*de bello pers.* I, 17), auf derselben Linie und erklärt sich in der oben angegebenen Weise. Daß ihre Kleider weiß waren, paßt natürlich zu der Lichtnatur des von ihnen verehrten obersten Gottes, dem sie sich ursprünglich ähnlich machen wollen mochten, um sich so seine Kräfte anzueignen — oder aber eben um ihn in seinem Kampf gegen die Finsternis zu unterstützen. Daß es sich dabei um eine alte Sitte handelte, möchte ich nämlich daraus schließen, daß sie hier vor einigen anderen erwähnt wird, von denen dasselbe gilt[1]).

Denn daß das Lager der Magier Streu war, lag wohl nicht daran, daß die letztere ähnlich, wie die Zweige, die sie in den Händen hielten, als mit besonderen Kräften ausgerüstet galt, geschweige denn daran, daß sie selbst ihre Kräfte an ein Bett zu verlieren fürchteten. Vielmehr wird es sich dabei wieder um die Abschwächung einer ursprünglich noch strengeren Sitte handeln — ähnlich wie bei der für den *flamen dialis* geltenden Vorschrift, in einem Bett zu schlafen, dessen Füße mit Schmutz beschmiert waren[2]). Ehemals wird er und werden die Magier auf dem Erdboden haben schlafen müssen, ebenso wie die Agnihotris in Indien[3]) und die Zeuspriester in Dodona[4]). Und

[1]) So ist auch nicht daran zu denken, daß sie etwa nur von den Pythagoreern auf die Magier übertragen wäre — ganz abgesehen davon, daß diesen nur Aelian, *var. hist.* 12, 32 weiße Kleider zuschreibt; die andern reden von leinenen.

[2]) Vgl. GELLIUS, *noct. att.* X, 15. Vgl. auch die Sitte, einen Sterbenden aus dem Bett herauszunehmen und nicht zwar auf die Erde, aber auf Stroh zu legen (HARTLAND, *Death and Disposal of the Dead [Introductory]*, ERE IV, 415).

[3]) Vgl. CROOKE, *The Tribes and Castes of the North Western Provinces and Oudh* I, 30ff.

[4]) Vgl. Il. 16, 233ff., Soph., *Trach.* 1166ff., Callimach., *hymn. in Del.* 284ff.

dies wieder nicht, weil sie sich die Kräfte der Erde aneignen wollten, sondern weil das die älteste Sitte, der Gebrauch von Betten dagegen eine Neuerung war, von der sich wenigstens manche fernhalten zu müssen glaubten.

Auch die vegetarianische Nahrung, die die Magier zu sich nahmen (von dem Genuß von Käse war ja schon oben die Rede), hatte wohl denselben Grund; auch Mašya und Mašyoi hatten ja nach Bd. 30, 1 zunächst nur von Wasser, dann von Pflanzen, dann von Milch und erst zuletzt von Fleisch gelebt. Und ebenso sollte der Gebrauch eines Rohrs an Stelle eines Stocks wohl die ältere, einfachere Lebensweise konservieren. Bei all diesen Gebräuchen handelt es sich also um ursprüngliche Sitten; Diogenes ist, wenngleich er vorher einmal spätere Anschauungen der Magier berücksichtigte, hier wohl wieder von weit älteren Gewährsmännern abhängig. Seine Zitate aus solchen, die er weiterhin bringt, sind, soweit sie hier interessieren, ja schon früher besprochen worden.

Ebenso war schon von Minucius Felix die Rede, der nach der neuesten Untersuchung seines Octavius durch Buizer [1]) um 225 oder 230 geschrieben hätte; außerdem erwähnt er (c. 31) noch die persische Sitte, die Mutter zu heiraten.

Die Behauptung des 236 oder 237 gestorbenen Hippolytos (*refut.* VI, 23), Zaratas, d. h. Zaraθuštrō, habe die Eins den Vater, die Zwei die Mutter genannt, wurde wieder schon oben besprochen. Auch wenn er vorher (I, 2) Zaratas den Vater Licht und die Mutter Finsternis nennen läßt, so ist das wohl nur eine Übertragung pythagoreischer Lehren auf Zaraθuštro. Noch weniger paßt es zu diesem, wenn Hippolytos gleich nachher als die Teile des Lichts das Warme, Trockne, Leichte, Schnelle, als die der Finsternis das Kalte, Feuchte, Schwere, Langsame bezeichnet werden läßt. Das dann folgende: εἶναι . . . τὸν κόσμον φύσιν κατὰ μουσικὴν ἁρμονίαν κτλ. ist ja sicher vielmehr pythagoreische Lehre, während dagegen die beiden Dämonen, der himmlische und irdische, die weiterhin erwähnt und nun allerdings mit Feuer und Wasser zusammengebracht werden, wirklich aus dem Zaraθuštrismus

[1]) *Quid Minucius Felix in conscribendo dialogo Octavio sibi proposuerit* 1914, 11ff. 67f.

stammen könnten. Dasselbe gilt natürlich von der Bezeichnung des Lichtes als eines Gottes, die wir IV, 43 lesen, und könnte auch von dem Bohnenverbot, das an der erstangeführten Stelle auf Zaratas zurückgeführt wird, deshalb zutreffen, weil es, wie bei Pythagoras und in anderen griechischen Kreisen, so auch für gewisse Fälle bei den Indern und Römern galt. „Sowohl die Maitrâyaṇī Saṃhitâ (1, 4, 10), als auch das Kâṭhaka (32, 7), also die ältesten Yajurveden, deren Entstehung etwa in das neunte bis zehnte Jahrhundert vor Christus zurückreichen dürfte", sagt von Schröder[1]), „geben dem Opfernden die Vorschrift: *na mâshâṇâm açnîyât*, er esse keine Bohnen." Und ebenso berichtet Gellius (*noct. att.* X, 15, 12) unter Berufung auf Fabius Pictor: *fabam neque tangere Diali mos est neque nominare,* während Festus (*epit.* 87) auch einen Grund dafür angibt, nämlich: *quod ea putatur ad mortuos pertinere. Nam et Lemuralibus iacitur larvis, et Parentalibus adhibetur sacrificiis*[2]). Auch in Indien wurde sie ursprünglich bei der Einmauerung eines Menschen in den Altar geopfert, ja von Schröder meint, auf diese Weise auch das Essen von Bohnen, wie es zur Weihnachtszeit bei den Skandinaviern und Esthen üblich ist, sowie das Bohnenfest, das besonders in Frankreich und den Niederlanden gefeiert wurde, erklären zu können. Aber auch wenn das nicht erlaubt sein sollte, so würde das Bohnenopfer und Bohnenverbot doch bei den Indern, Römern und Griechen nachgewiesen sein und könnte also auch bei den Iraniern bestanden haben. Freilich, sicher ist das keineswegs, geschweige denn, daß Zaraδuštrō wirklich als Grund dafür angegeben hätte, daß die Bohne am Anfang und zur Zeit der Vereinigung aller Dinge, als die Erde noch zusammenhing, entstanden sei. Diese selbe Erklärung tragen auch Lukian (*vit. auct.* 6) und Porphyrios (*vita Pyth.* 43ff.) vor, aber sie ist natürlich ebenso sekundär wie die von Varro (bei Plin., *hist. nat.* XVIII, 12, [30,] 119) und Festus (*epit.* 87) gegebene, daß *in flore eius litterae lugubres reperiantur*[3]). Zutreffender

[1]) Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda, WZKW 1901, 188f.

[2]) Vgl. auch Varro bei Nonius Marcellus, *de comp. doctr. ed. Lindsay* 197, Ov., *fast.* V, 436ff., Plin., *hist. nat.* XVIII, 12, [30,] 118.

[3]) Sie scheint auch noch Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta 1902, 37f. für richtig zu halten.

wird die von Plinius vorher (§ 118) mitgeteilte Deutung sein, *quoniam mortuorum animae sint in ea*, die auch der nach Varro (ebd. § 119.) beim Bohnenwerfen am Lemurienfest üblichen Redensart: *se lemurios domo extra ianuam eicere* zu Grunde liegen dürfte[1]). Entstanden aber wird diese Anschauung wieder aus der Ähnlichkeit sein, die man zwischen der Bohne und der Niere fand — und sie galt ja ursprünglich als mit besonderen Kräften ausgerüstet oder als Sitz der Seele[2]). So erklärt es sich auch, daß die gleiche Scheu vor dem Genuß der Bohne in Ägypten bestand — ohne daß die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht bezweifelt oder auch nur an einen Zusammenhang mit jenen indogermanischen Vorstellungen gedacht zu werden brauchte.

Kommen wir zu Origenes' (248 geschriebener) Schrift gegen Celsus, so sind ja die meisten hierher gehörigen Stellen teils bei Besprechung der Äußerungen dieses, teils sonst schon erwähnt worden. Hier ist daher nur noch die eine Stelle I, 24 zu nennen, in der Origenes von den wirksamen Namen spricht, wie sie die gelehrten von den Magiern bei den Persern gebrauchten. Das ist durchaus zutreffend; auch bei den Persern hatte sich jene primitive Anschauung erhalten, die in dem Namen einen besonders wichtigen Teil der Persönlichkeit sah und seine Nennung daher für unmittelbar wirksam hielt. Y. 36, 3 heißt es daher: „welcher deiner Namen der förderlichste ist, o Ātarš, Sohn des Mazdå Ahurō, mit dem auf den Lippen wollen wir uns dir nahen", und Yt. 1, 3f. sagt Ahurō Mazdå: „unser Name, o Spitama Zaraθuštrō, der der Amešå Spənta! Das ist im heiligen Mąθrō am machtvollsten, das am siegreichsten, das am hoheitsvollsten, das beim Schlußwerk am tätigsten, das (ist) am sieghaftesten, das am heiltätigsten, das

[1]) So wohl auch STRATHMANN, Geschichte der frühchristlichen Askese I, 1914, 169ff.

[2]) Vgl. BÖHM, *De symbolis Pythagoreis* 1905, 16f., *Plutarch's Roman Questions, transl. by* HOLLAND, *again ed. by* JEVONS 1892, LXXXIX, WUNDT a. a. O. ² IV, 299. Oder ist an die Puṁsavana-Zeremonie zu erinnern, bei der *the Nāmbūtiri Brāhman husband feeds his wife with one grain of barby and two beans, symbolizing the genital organs of the male* CROOKE, *Charms and Amulets [India]*, ERE III, 447)? Vgl. auch Lukian, *vit. auct.* 6 und Diog. Laert., *de vit. philos.* VIII, 1, 34.

überwindet am besten die Feindschaften von Daēva und Menschen, das wirkt am meisten im gesamten stofflichen Dasein auf das Denken ein, das läutert am besten im gesamten stofflichen Dasein die Seelentriebe." Auch jene sinnlosen Lautverbindungen, die sich Yt. 19, 57. 61. 63 (vgl. auch Y. 11, 9) finden, werden zum Teil geheime Götternamen gewesen sein, wie ja solche ebenso bei den Indern, Babyloniern, Ägyptern und Griechen angenommen wurden[1]).

Weiterhin Porphyrios — auf Solinus brauchen wir ja nicht noch einmal einzugehen — berichtet zunächst (*vita Pyth.* 6), Pythagoras sei von Zaratos von den Verunreinigungen seines früheren Lebens befreit und gelehrt worden, von was die Eifrigen sich rein erhalten müßten; er habe auch die Lehre von der Natur von ihm gehört und welches die Grundprinzipien des Ganzen seien. In der Tat spielen wenigstens Reinigungen im Zaraθuštrismus eine große Rolle, während dagegen ein Interesse für die Grundprinzipien des Ganzen Zaraθuštrō wohl, wie bei Hippolytos, vor allem um seines angeblichen Schülers Pythagoras willen, zugeschrieben worden sein wird. Von da aus erklärt es sich auch, wenn (ebd. 41) die Magier nicht nur den Leib des Horomazes als dem Licht, sondern auch die Seele als der Wahrheit gleichend bezeichnet haben sollen.

Unterscheidet Porphyrios dagegen (*de abstin.* IV, 16) eine dreifach verschiedene Stellung der Magier zum Vegetarianismus („die ersten und gelehrtesten essen weder etwas Lebendiges, noch töten sie es, sondern bleiben bei der alten Enthaltung von Tieren, die zweiten gebrauchen es zwar, töten aber keines von den zahmen Tieren, und auch die dritten rühren nicht alles so, wie die andern, an"), so handelt es sich wohl nicht einfach um Übertragung einer pythagoreischen Lehre auf die Magier. Außerdem beruft sich Porphyrios, wie nach ihm Hieronymus (*adv. Jovin.* II, 14), für seine Angaben auf das Werk des Eubulos über Mithra; wenigstens in gewissen persischen Kreisen scheint also wirklich etwas Ähnliches gelehrt worden zu sein. Aber allerdings könnte man das erst wieder von den

[1]) Vgl. OLDENBERG, Die Religion 264, JASTROW, Die Religion Babyloniens u. Assyriens I, 1905, 339f., ERMAN a.a.O. 249f., GRUPPE a.a.O. 885, 1.

Pythagoreern entlehnt haben — ebenso wie die Lehre von der Seelenwanderung, die das erste Dogma aller Magier sei (es ist wohl mit NAUCK τὸ πρῶτον, nicht τῶν πρώτων zu lesen), von ihnen stammen wird.

Überhaupt nichts mit der persischen Religion hat es wohl zu tun, wenn Zosimos, der Ende des dritten oder anfangs des vierten Jahrhunderts lebte, in seiner Schrift περὶ ἀσβέστου ein Zaubermittel als Μιθριακὸν μυστήριον bezeichnet. Auch aus den Zauberpapyri[2]), die wir von derselben Zeit ab haben, läßt sich mindestens für jene nichts entnehmen, und was die pseudoclementinischen Homilien, die ebenfalls im vierten Jahrhundert ihre gegenwärtige Gestalt erhalten haben werden, (IX, 5) von der Verehrung des Grabes Nebrod-Zoroastres' und der übrigen vom Blitz Erschlagenen erzählen, läßt sich, soweit ich sehe, sonst in keiner Weise belegen.

Wenden wir uns also sofort zu Flavius Vopiscus, der um 305 schrieb, so berichtet er im Leben Aurelians (5, 5), diesem sei, als er als Gesandter zu den Persern ging, eine Schale gegeben worden, *qualis solet imperatoribus dari a rege Persarum, in qua insculptus erat Sol eo habitu quo colebatur ab eo templo in quo mater eius fuerat sacerdos.* Das letztere ist nach GROAG[3]) „eine Nachricht, die aus dem späteren Solkultus Aurelians abgeleitet sein könnte", und auch auf das andere ist bei dem bekannten Charakter des Flavius Vopiscus kein Verlaß[4]). Man wird also darauf verzichten müssen, aus ihm etwas Besonderes über die Sonnenverehrung der Perser zu entnehmen.

Weiterhin von Arnobius, der ebenfalls um 305 schrieb, war schon oben die Rede; so ist hier nur noch nachzutragen, daß sich auch seine Bemerkung *adv. nat.* II, 62: *magi spondent commendaticias habere se preces, quibus emollitae nescio quae*

---

[1]) Auf die drei Klassen der Herbeds, Mobeds und Destur Mobeds, an die GEORGII, *Magi*, RE IV, 1846, 1374 denkt, weist ja nichts hin.

[2]) Vgl. darüber ABT, Die Apologie des Apulejus, RGVV IV, 1908, 324f.

[3]) Domitius Aurelianus, RE[2] V, 1352.

[4]) Vgl. vielmehr CUMONT a. a. O. 72: *c'est en Syrie, à Émèse, à Palmyre, ... et non chez les Perses qu'il trouva les modèles qu'il reproduisit dans sa capitale.*

potestates vias faciles praebeant ad caelum contendentibus subvolare, nach dem oben zu Antiochus I. von Kommagene Bemerkten auf die persischen Magier beziehen kann[1]).

Wenden wir uns dann zu den miteinander zusammenhängenden Aussagen des Basileios von Cäsarea und Epiphanios von Salamis, so war der erstere (der 379 starb) von letzterem nach den Magiern in Kappadokien befragt worden und antwortete ihm (*ep.* 258, 4): „das ... Geschlecht der Magusäer ... ist bei uns sehr zahlreich, da es sich fast über das ganze Land zerstreut hat, nachdem vor alters Kolonisten aus Babylonien bei uns eingeführt worden sind. Sie haben eigentümliche Sitten und vermischen sich nicht mit den andern Menschen; Vernunft ihnen gegenüber zu gebrauchen, ist, gefangen wie sie vom Teufel in seinen Willen sind, ganz unmöglich. Denn es gibt bei ihnen weder Bücher noch Lehrer für die Dogmen, sondern durch die sinnlose Sitte werden sie erzogen, indem sie als Kind vom Vater die Gottlosigkeit übernehmen. Außer diesem, was von allen gesehen wird, verwerfen sie das Schlachten lebender Tiere als Befleckung, indem sie die Tiere, die sie brauchen, durch fremde Hände schlachten lassen. Sie beflecken sich mit ungesetzlichen Heiraten, halten das Feuer für Gott und dergleichen mehr. Ihre Genealogien von Abraham her hat uns bis jetzt keiner von den Magiern erzählt; sie schreiben sich aber einen gewissen Zarnuan als Anfänger ihres Geschlechts zu." Natürlich ist unter dem Geschlecht vielmehr, wie Eudemos (bei Damaskios, *dubitat. et solut. 125 bis*) sagte, τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον zu verstehen; aber im übrigen sind die Angaben wohl zutreffend. Denn was Basileios über die Bücher der Magusäer bemerkt, widerspricht tatsächlich nicht dem, was wir bei Pausanias (*Graec. descr.* V, 27, 3 [6]) lasen, und seine Angaben über die Scheu vor dem Schlachten von Tieren stimmen mit dem, was Diogenes (*de vit. philos., prooem.* 5, 7) und Porphyrios (*de abstin.* IV, 16) in dieser Beziehung berichteten, überein. Nur scheint Basileios das nicht selbst beobachtet zu haben, und ebenso könnte er bei seinen Bemerkungen über die Ehen und die

[1]) Auch gegen DIETERICH a. a. O. 190.

Feuerverehrung der Magusäer einfach von älteren Quellen abhängig sein. Erst recht nahe liegt diese Annahme, wie auch Cumont gesehen hat, bei Epiphanios (gestorben 403), dessen Angabe (*expos. fid.* 13), die Magusäer verehrten als Bilder das Feuer, den Mond und die Sonne, daher oben schon herangezogen wurde. Sagt er nach dem überlieferten Text außerdem (*adv. haer.* 42), Paulus habe Tit. 1, 12 im Auge τὸν Ἐπιμενίδην ἀρχηγὸν ὄντα φιλοσόφων, καὶ Μίθρα τοῦ παρὰ Κρησὶν εἰδώλου, so ist das sicher nicht ursprünglich; freilich läßt sich auch nicht leicht sagen, was dafür zu lesen war[1]).

Wenn Gregorios von Nazianz, der um 390 starb, *or.* 39, 5 die Magier von den Chaldäern unterscheidet, so könnte man meinen, er gebrauche den Ausdruck in seinem ursprünglichen Sinn; aber sicher ist das nicht, und jedenfalls bildet die θυτικὴ καὶ πρόγνωσις ἔντομος kein Charakteristikum der eigentlichen Magier.

Kommen wir zu Ammianus Marcellinus, der von etwa 330—400 lebte, so läßt er, bez. sein Gewährsmann[2]), zunächst (*res gest.* XVII, 5, 3) den Perserkönig Sapor in einem Brief an Constantius sich *particeps siderum, frater Solis et Lunae* nennen. Das erinnert an die Bezeichnungen des letzten Darius bei Pseudokallisthenes (I, 36. 39. 40. II, 14), von denen oben die Rede war; außerdem berichtet Ammianus Marcellinus selbst (XXIII, 6, 5), die Perserkönige hätten sich seit Arsaces *solis fratres et lunae* nennen lassen. Auch Menandros Protektor teilt (*exc. de leg. ed. de Boor* 176) einen Brief Chosroes' I. mit, in dem dieser sich nennt: θεῖος ... ὃς ἐκ θεῶν χαρακτηρίζεται, und Theophylaktos Simokattes (*hist.* IV, 8, 5) einen solchen Chosroes' II., in dem dieser sich bezeichnet als τοῖς ἀνθρώποις σωτήριος, ἐν θεοῖς μὲν ἄνθρωπος ἀγαθὸς καὶ αἰώνιος, ἐν δὲ τοῖς ἀνθρώποις θεὸς ἐπιφανέστατος, ... ἡλίῳ συνανατέλλων καὶ τῇ νυκτὶ χαριζόμενος ὄμματα.

Wie Ammianus (XXI, 13, 5) dazu kommt, den Persern eine Gottheit des Schweigens zuzuschreiben, erklärt er selbst damit, daß Späher und Überläufer Widersprechendes gemeldet hätten, *ideo futurorum incerti, quod apud Persas nemo consi-*

[1]) Cumont, *Textes* II, 65 meint: *peut-être faut-il corriger* καὶ Δι(ὸς) ἱερέα τοῦ ...

[2]) Vgl. darüber Seeck, Ammianus Marcellinus, RE² I, 1894, 1850.

liorum est conscius praeter optimates taciturnos et fidos. Ähnlich erzählt wieder Menandros Protektor (FHG IV, 228): ὁ . . . Περσῶν πρεσβευτής, τοῦ Διζαβούλου συντονώτερον ἐπεγκαλοῦντος, περιφρονήσας τὸν νόμον τῆς σιωπῆς τὸν ἰσχύοντα παρ' αὐτοῖς ἐν ταῖς ἑστιάσεσιν, ἐπιτροχάδην ἤρξατο διαλέγεσθαι, Theophylaktos Simokattes (*hist.* V, 5, 9): ὁ βασιλεὺς (*sc.* Χοσρόης) . . . τοῖς ὑπασπισταῖς τοῖς περὶ αὐτὸν ἀσήμῳ προστάξας θεσπίσματι τῷ σχήματι τῆς χειρὸς θανάτῳ τοῦτον (*sc.* τὸν Βρυζάκιον) ἐκδίδωσιν· οὐ γὰρ εὐωχουμένοις θέμις τοῖς Πέρσαις διαλαλεῖν. Ja, VALESIUS[1]) hat wohl recht, wenn er nun hier auch folgende Stelle bei Curtius Rufus (*hist. Alex.* IV, 6, [25,] 57) heranzieht: *Alexander, quam regionem Dareus petisset, omni cura vestigans, tamen explorare non poterat more quodam Persarum arcana regum mira celantium fide. Non metus, non spes elicit vocem, qua prodantur occulta. Vetus disciplina regum silentium vitae periculo sanxerat: lingua gravius castigatur, quam ullum probrum, nec magnam rem magis sustineri posse credunt ab eo, cui tacere grave sit, quod homini facillimum voluerit esse natura.* Aber von einer Verehrung des Schweigens ist nirgends die Rede.

Endlich die Hauptstelle bei Ammianus (XXIII, 6, 32ff.)[2]) kann, soweit sie sich auf die Magier bezieht, erst später behandelt werden. Wenn (§ 34) von ihnen gesagt wird, sie behaupteten, daß bei ihnen auf immer brennenden Herden das vom Himmel gefallene Feuer aufbewahrt würde, und dann (§ 76), sie schlössen je nach ihrem Vermögen mehr oder minder zahlreiche Ehen, so ist das ja nichts Neues, ebenso wenig wie wenn (§ 79) in der früher schon besprochenen Weise die Zurückhaltung der Perser bei der Verrichtung der Notdurft geschildert wird. Hier ist also nur noch zu erwähnen, daß es (nach § 80) bei ihnen auch dem aufwartenden und am Tische stehenden Bedienten nicht erlaubt ist, zum Reden oder Ausspucken den Mund zu öffnen — offenbar weil dadurch die Speise verunreinigt würde[3]). Heißt es danach endlich: *ita pro-* (oder

[1]) Bei WAGNER, *Ammiani Marcellini quae supersunt* II, 1818, 417.

[2]) Die Erzählung über das Bild und den Tempel des Comeus Apollo in Seleucia in § 24 gehört wohl nicht hierher, da es sich dabei um eine griechische Gottheit handeln dürfte, vgl. GRUPPE a. a. O. 1232, 11.

[3]) Vgl. auch Arda Viraf Namah 23.

auch *prae)stratis* oder *praestrictis pellibus labra omnium vinciuntur,* so bezieht sich das *pellibus* wohl nicht auf die Mundbinden, sondern muß, wie Wagner[1]) sagt, *de lectis triclinibus* verstanden werden. Auch die Fesselung der Lippen könnte bildlich gemeint sein: man durfte bei Tisch nicht reden, wie wir das vorhin auch bei Menandros Protektor und Theophylaktos Simokattes lasen. Der Grund für diese Sitte war natürlich derselbe wie für das Verbot, das heilige Feuer mit dem Munde anzublasen: der menschliche Atem galt als verunreinigend oder ursprünglich als Träger besonderer Kräfte, von denen man annahm, daß sie sich mit den im Feuer oder auch in der Nahrung wohnenden nicht vertrügen.

Weiterhin Hieronymus, der von 331—420 lebte, behauptet zunächst (*adv. Jovin.* 2, 7), die Perser verbänden sich, wie die Meder, Inder und Äthiopen, mit ihren Müttern und Großmüttern, Töchtern und Enkelinnen — er übertreibt also sowohl, was die Verbreitung der Sitte, als was diese selbst angeht. Dann (c. 14) wiederholt er jene Angabe des Porphyrios bez. des Eubulos über die drei Arten der Magier; endlich erwähnt er (*comment. in Amos* III, 9f.) Μείθρας als einen andern Namen für Ἀβράξας, also in einem Zusammenhang, der mit der persischen Religion nichts mehr zu tun hat.

Von Ambrosius war schon oben die Rede; so ist gleich hier Claudius Claudianus anzuschließen, der etwa von 370 bis 404 schrieb und (*de consul. Stil.* I, 58ff.) die Schließung eines Friedens zwischen Stilicho und dem Perserkönig schildert. Dabei werden Massen wohlriechenden Weihrauchs und die sabäische Ernte verbrannt, aus dem innern Heiligtum reißen die Magier das heilige Feuer heraus, und nach chaldäischem Ritus strecken sie junge Stiere nieder; der König selbst aber neigt mit der Rechten eine glänzende Schale und ruft die Geheimnisse des Bel und Mithra, der die irrenden Gestirne trägt, zu Zeugen an. So erscheint hier die persische Religion wieder mit der babylonischen verquickt; sonst erfahren wir nichts Neues über sie. Auch die Anspielung auf die persische Religion, die wir bei dem um 400 lebenden Nonnos von Pano-

[1]) a. a. O. III, 51.

polis (Dionys. XXI, 249f.) finden, bezieht sich wohl zugleich auf die babylonische.

Wie wenig man nämlich in weiteren Kreisen zu Anfang des fünften Jahrhunderts noch über die persische Religion Bescheid wußte, zeigt das Lexikon des Hesychios, das μίθρας und Μίθρης von einander unterscheidet und ersteres als die persische Bezeichnung der Sonne, letzteres als die des ersten persischen Gottes ansieht. Immerhin waren einzelne auch besser unterrichtet und sind daher hier genauer zu besprechen.

Allerdings Theodor von Mopsueste, der von etwa 360 bis 428 lebte, hatte in seinem von Photios (*bibl.* 81) exzerpierten Werk περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς zum Teil nur wiederholt, was wir schon bei Eudemos (bei Damaskios, *dubitat. et solut.* 125 bis) lasen. Wenn er dann Zarades Zuruam auch Τύχη nennen und lehren läßt, ὅτι σπένδων, ἵνα τέκῃ τὸν Ὡρμίσδαν, ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τὸν Σατανᾶν· καὶ περὶ τῆς (αὐτῆς) αὐτῶν αἱμομιξίας, so hat man hier mannigfach den Text ändern wollen, aber die Darstellung Ezniks von Kołb, der wohl von Theodor abhängig war[1]), zeigt, daß dieser tatsächlich so geschrieben haben kann. Denn Eznik[2]) sagt in seiner „Vernichtung der Sekten" u. a.: *pendant mille ans, disent-ils* (*sc.* die Perser), *il* (*sc.* Zervan) *fit des sacrifices, et après mille ans il douta*[3]), *et dit: me naîtra-t-il un fils Ormizt, ou ne naîtra-t-il pas, et sacrifierai-je en vain? ... S'il n'avait pas douté, comme ils disent, Arhmèn ne serait pas né, Arhmèn, qu'il proclament créateur des maux ... Chose encore étonnante, c'est que l'un [des fils] après le sacrifice, qui dura mille ans, était à peine né, que naquit aussitôt celui [qui avait été le résultat] de son doute ... Mais, disent-ils, si la Fortune était Zérouan, il devait être la Fortune de quelqu'un, et quel était donc celui dont il était la Fortune? ... Quand celui-ci* (*sc.* Ahriman) *vit, disent-ils, qu' Ormizt avait créé de belles créatures et qu'il ne*

---

[1]) Vgl. Cumont a. a. O. I, 18f.

[2]) Vgl. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie* II, 1869, 376ff.

[3]) Vgl. auch die Stelle bei Schahrastâni (Sch.s Religionspartheien u. Philosophenschulen, übers. von Haarbrücker I, 1850, 277), nach der Zarwân 9999 Jahre vor sich hinmurmelte, um einen Sohn zu erhalten. Ja vielleicht ist er auch zum Folgenden zu vergleichen.

savait pas produire la lumière, il se consulta avec les démons, et dit: quel avantage y a-t-il pour Ormizt: il a fait ces belles créatures et elles restent dans les ténèbres, car il n'a pas su faire la lumière? Maintenant s'il était sage, il entrerait [en commerce] avec sa mère, et il aurait un fils, le Soleil; il aurait également commerce avec sa soeur, et la Lune naîtrait, et il ordonnerait que personne ne révélât sa pensée. Ayant entendu cela, le démon Mahmi se rendit en toute hâte auprès d'Ormizt et lui fit part de ce projet . . . Le soleil et la lune furent produits par un commerce incestueux avec la mère et la soeur, afin qu' en voyant cet acte la nation [de Zoroastre] se livrât sans réserve aux mêmes turpitudes. Darauf werden sich also die letzten oben aus dem kurzen und mangelhaft stilisierten Auszug des Photios angeführten Worte Theodors beziehen; die vorher von ihm behandelten Theorien können wir zwar sonst nicht belegen, dürfen sie aber deshalb kaum schon den späteren Persern aberkennen.

Priskos, der von 408 bis 450 lebte, weiß (*hist. Byzant. fr.* 31) wieder nur von der persischen Feuerverehrung zu berichten; Theodoret, der 453 starb, (*hist. eccl.* V, 38) zugleich, wie wir schon sahen, von der der Elemente, die er außerdem speziell den Magiern zuschreibt. Ihre „Mythologie" hat er in einer andern Schrift behandelt; sie ist uns aber leider nicht erhalten. In seinem Werk *graec. affect. cur.* (*sermo* 9, 33) gedenkt er noch der persischen Verwandtenheirat und Luftbestattung.

Sokrates, der seine Kirchengeschichte 439 oder bald nachher, jedenfalls noch vor 450 zum Abschluß brachte, erwähnt in ihr (VII, 8) wieder die persische Feuerverehrung; außerdem berichtet er (und ebenso später Cassiodorus [*hist. trip.* XI, 8] und Nikephoros Kallistu [*hist.* XIV, 18]) von einem Wunder, das die Magier fingiert, der christliche Bischof Maruthas aber aufgedeckt, und von einer Beschuldigung gegen die Christen, die sich als auf die Magier zutreffend erwiesen habe. Sozomenos, der zwischen 443 und 450 schrieb, gedenkt (*hist. eccl.* II, 9f.) bei den Persern der Verehrung des Königs und der Sonne, sowie einer ähnlichen zauberischen Manipulation, wie wir sie oben schon bei Herodot und Seneca kennen lernten. Als die persische Königin einmal krank war, hätten die Magier

einige Christinnen mit der Säge in zwei Stücke geschnitten, aufgespießt und — ὡς ἀποτρόπαιον νόσου — die Königin zwischen den Pfählen durchgehen lassen. Auch das Menologium des Kaisers Basilius (867—886) erzählt (1729, III, 44) davon und setzt hinzu: καὶ τούτου γενομένου αἱ μὲν ἅγιαι ἀπέλαβον τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἡ δὲ βασίλισσα πρὸς τὸ μὴ ὑγιᾶναι ἐκληρονόμησε καὶ τὴν γεεννᾶν. Eitrem[1]), der auf diese Stellen aufmerksam macht, meint, das Aufhängen solle vielleicht das Blut auf die Königin rinnen lassen, führt aber dann einige ähnliche Gebräuche bei andern Stämmen an, bei denen daran kaum zu denken ist. „Bei Dürre und Viehseuche oder Cholera opfert jede Familie in Moab ein Schaf, teilt es in zwei Teile, hängt diese auf zwei aufgerichtete Pfähle und geht so zwischen den hängenden Teilen hindurch; Kinder, die noch nicht gehen können, werden von ihrer Mutter getragen ... Etwas Ähnliches wird von den Koreken im östlichen Sibirien berichtet: die Därme eines Hundes werden um zwei aufgerichtete Pfähle gewunden, durch welche die Leute, die sich vor ansteckender Krankheit fürchten, hindurchgehen ... Bei den Basutos in Süd-Afrika kommt es bei einigen Stämmen vor, daß sie ein Tier schlachten und überall durchbohren (in kleine Stücke zerteilen), dann die zu reinigende Person zwischen den Stücken hindurchgehen lassen." Wie das alles wahrscheinlich zu erklären ist, sahen wir ja schon oben bei Besprechung der Äußerung Herodots.

Von Proklos brauchen wir nicht noch einmal zu reden; Zosimos stellt selbst (περὶ τοῦ Ω στοιχείου) Zoroastres und Hermes, wie Lydus (*de mens.* 2, 3) οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι und (*de ostent.* 2. 4 B) Zoroastres und Petosiris zusammen und kommt also als Quelle für die reine persische Religion nicht in Betracht.

So können wir uns gleich zu Prokopios von Cäsarea (gestorben nach 562) wenden, auf den ja oben schon hingewiesen wurde. Er sagt nämlich (*de bello pers.* I, 17), bei den Persern dürfe man weder einen goldenen Ring noch einen solchen Gürtel, eine solche Spange oder etwas anderes dergleichen gebrauchen, außer wenn man vom König dessen für

[1]) In der oben S. 84 zitierten Schrift 11ff.

würdig gehalten werde — und so mag in der Tat später jene Anschauung, von der wir bei Diogenes Laertios hörten, abgeschwächt worden sein. Daß die Magier nach c. 3 den Aufgang der Sonne anzubeten befahlen, entspricht dem, was wir anderwärts schon über Verehrung derselben bei den Persern gefunden haben, und ebenso stimmt das, was wir bei Prokopios (c. 11f.) über die Bestattung der Toten lesen, mit unseren sonstigen Nachrichten über diese aus späterer Zeit überein. Wenn er endlich (II, 24) sagt, die Perser verehrten das Feuer sowohl sonst aufs höchste, als auch benutzten sie es als Orakel für die wichtigsten Angelegenheiten, so werden wir das gleich auch bei Agathias (geboren 536) wiederfinden.

Von seiner Schilderung der persischen Totenbestattung (II, 23) war ja schon oben die Rede; doch muß hier auch noch ihre Fortsetzung erwähnt werden. „Die Vielen und Unberühmteren", heißt es da, „werden, wenn sie irgendwo im Lager von einer sehr schweren Krankheit ergriffen werden, noch lebend und bei Bewußtsein weggeführt. Wenn aber einer so ausgesetzt wird, so werden neben ihn ein Stück Brot, Wasser und ein Stock hingelegt, und so lange er von der Nahrung genießen kann und ihm etwas Kraft übrig bleibt, wehrt er mit diesem Stock die herankommenden Tiere ab und verscheucht die Tischgenossen. Wenn er aber noch nicht ganz tot ist, die Krankheit ihn jedoch so sehr übernimmt, daß er die Hände nicht mehr bewegen kann, da verzehren sie den Unglücklichen und eben mit dem Tode zu ringen beginnenden und nehmen ihm die Hoffnung, doch vielleicht zu genesen." Das ist natürlich in dieser Form ein Irrtum, wohl dadurch entstanden, daß in manchen, zu dem späteren persischen Reich gehörigen oder nur an es angrenzenden Gegenden in der Tat noch diese Sitte bestand. Findet sie sich doch ähnlich noch jetzt bei manchen Stämmen; am meisten entspricht ihr die frühere Gewohnheit der Dorachos in Zentralamerika, einen Sterbenden in den Wald zu führen und ihn da, mit einem Kuchen oder einigen Kornähren und einer Kürbisflasche mit Wasser, seinem Schicksal zu überlassen[1]).

[1]) Vgl. HARTLAND a. a. O. 414.

Weiterhin sagt Agathias in diesem Zusammenhange: „Viele kamen wieder zu Kräften und kehrten nach Haus zurück, wie auf der Bühne und in der Tragödie solche, die von den Toren der Finsternis kommen, mager und andersfarbig, und geeignet, die ihnen Begegnenden zu erschrecken. Wenn aber einer so wiederkommt, so wenden sich alle von ihm ab und fliehen ihn wie einen Verfluchtesten und noch unter die Unterirdischen gehörenden, und nicht eher darf er seine gewohnte Lebensweise wieder aufnehmen, bevor er von den Magiern von der Befleckung, nämlich des erhofften Todes, gereinigt worden ist und gewissermaßen das neue Leben erhalten hat.“ Das erklärt sich durchaus aus der primitiven Scheu vor den Toten: wenn diejenigen, die den Toten bestattet haben, sich von anderen fernhalten und erst gereinigt werden müssen[1]), dann natürlich erst recht die Toten selbst. Was Agathias endlich noch in c. 31 von den Erfahrungen berichtet, die mit Bezug auf die Bestattung der Toten die griechischen Philosophen zur Zeit des Chosroes gemacht hätten — davon braucht wohl hier nicht erst gesprochen zu werden.

Vorher schon (c. 24) gedenkt er der persischen Sitte, die Schwester, Tochter und Mutter zu heiraten, und erklärt das wieder für eine spätere, erst von Zoroastres oder Zarades eingeführte Sitte. Er sei überhaupt der Führer zu der magischen Frömmigkeit gewesen und habe die früheren Gebräuche geändert, um gemischte und mannigfaltige Meinungen einzuführen. Da unter jenen früheren Gebräuchen die Verehrung des Bel, Sandes (d. h. Sandan), der Anaitis und anderer Gottheiten verstanden werden soll, so trifft dieses Urteil wenigstens zum Teil zu. Auch was Agathias weiter von einem τῶν κακῶν ἀναίρεσις genannten Fest sagt, an dem die meisten der kriechenden und von den anderen Tieren die wilden und in der Wüste wohnenden als ahrimanisch den Magiern zugeführt und offenbar von ihnen getötet würden, paßt im Allgemeinen zu dem, was wir schon bei Herodot (I, 140) lasen. Anquetil du Perron fand das Fest geradezu in dem jetzt sog. Jašn-i Barzgarān, an dem

[1]) Vgl. ebd. 434, Frazer a. a. O. ^{3}II, 138ff., auch *Kauṣitaki-Upaniṣad* 2, 15 bei Bertholet, Lesebuch 135.

Zaubermittel zur Vertilgung solcher Tiere hergestellt werden, wieder, und Gray scheint ihm darin zuzustimmen.

Ebenso stimmt es mit Strabos Angaben (*geogr.* XV, 3, 16) überein, wenn Agathias zum Schluß dieses Kapitels sagt, die Perser verehrten vor allem das Wasser, so daß sie sich in ihm auch nicht die Gesichter abspülten, noch es sonst anrührten, außer um es zu trinken und die Pflanzen zu besorgen; daß man es doch zu Reinigungen benutzte, liegt wohl auch in der Erwähnung von ἀφαγνισμοί im Folgenden.

Sonst wird hier (c. 25) zunächst im allgemeinen von der Annahme und Verehrung vieler Götter, von dem Vorkommen von Opfern, Reinigungen und Orakeln und dann etwas eingehender von der Heilighaltung des Feuers gesprochen. Heißt es da: „auf es sehend, halten sie die unaussprechliche Feier", so bezieht sich das wohl nicht nur auf die Verehrung des Feuers, sondern auf den Kult überhaupt; *no offering might be made without looking at the sacred fire,* sagt Crawley[1]), ohne dabei an unsere Stelle zu denken. Und ebenso läßt es sich aus dem Awesta belegen, daß, wie Agathias weiter sagt, die Magier auf das Feuer sehend die Zukunft erforschen; *signs from the holy fire,* sagt wieder Crawley, *are invoked by prayer to Ahura.* Wenn Agathias diese Sitte von den Chaldäern herleitet, so irrt er sich freilich ebenso, wie wenn er sonst die fremden Einflüsse, die auf die persische Religion eingewirkt hätten, übertreibt. Was er endlich in c. 26 von den Magiern sagt, kann erst später besprochen werden.

Weiterhin von Euagrios, der von etwa 536 bis 600 lebte, ist nur zu erwähnen, daß er (*hist. eccles.* V, 14) derselben Form der persischen Feuerverehrung gedenkt, die wir schon bei Herodot, Strabon und Curtius Rufus fanden: es wurde auch in den Krieg mitgenommen. Von Menandros Protektor braucht nach dem oben Bemerkten nicht erst noch einmal gehandelt zu werden, und auch Theophylaktos Simokattes ist uns schon mehrfach begegnet; außerdem erwähnt er zweimal (*hist.* IV, 10, 2. 16, 5) Mithras, das zweitemal allerdings zusammen mit Bel, so daß man sieht: er hat doch von den religiösen Verhältnissen Persiens keine klare Vorstellung.

[1]) *Fire, Firegods,* ERE VI, 30.

Endlich haben wir — von den Geoponica ist ja bereits zur Genüge die Rede gewesen — noch in der Anthologia palatina des Konstantinos Kephalas, der 917 Protopapas des kaiserlichen Palastes war, ein Epigramm, in dem einem Perser namens Euphrates die Bitte in den Mund gelegt wird, ihn nicht zu verbrennen; denn dadurch das Feuer zu beflecken, so sagt er:

ἡμῖν τοῦ χαλεποῦ πικρότερον θανάτου.

Soweit kennt also der Verfasser dieses Epigramms die persische Anschauung; läßt er seinen Perser dagegen fortfahren:

ἀλλὰ περιστείλας με δίδου χθονί· μηδ' ἐπὶ νεκρῷ
λουτρὰ χέῃς· σέβομαι, δέσποτα, καὶ ποταμούς,

so hat er zwar mit dem Letzteren auch noch recht; aber das Übrige widerspricht allem, was wir über die Bestattung der Toten bei den Persern wissen. Vielleicht wirkt hier jener Wunsch, den Xenophon dem sterbenden Cyrus in den Mund legte (*instit. Cyr.* VIII, 7, 25), nach: τὸ . . . ἐμὸν σῶμα . . . τῇ γῇ ὡς τάχιστα ἀπόδοτε, wie denn überhaupt diese spätesten Autoren zum Teil nur wiederholen, was frühere über die Perser geschrieben hatten.

Im übrigen aber ist das Bild, das wir uns von der persischen Religion auf Grund des Awesta machen konnten, durch die griechischen und lateinischen Nachrichten ganz außerordentlich bereichert worden. Wie bei den Achämeniden, so haben wir bei dem persischen Volk eine Fülle von Anschauungen und Einrichtungen kennen gelernt, auf die in den einheimischen Quellen kaum etwas oder nichts hindeutete. Vielfach hatten sie allerdings nichts mit der offiziellen Religion zu tun, aber stellenweise gehörten sie doch auch zu ihr; wir sehen also von neuem, wie einseitig und ergänzungsbedürftig das Bild von ihr, das uns die einheimischen Quellen zeigen, doch war. Umgekehrt wird freilich auch sehr vieles, was wir in unserm jetzigen Awesta, namentlich dem Yasna, Visprat und Vidēvdāt lesen, von den Griechen und Lateinern nicht erwähnt; aber so unrichtig es darnach wäre, die persische Religion nur nach diesen zu schildern, ebenso unerlaubt ist es, die letzteren so wenig, wie das bisher üblich war, zu berücksichtigen. Ja diese neuen Erkenntnisse waren so zahlreich, daß es zu weit

führen würde, wollte ich sie hier noch einmal aufzählen; so mag zum Schluß nur auf ihre Bedeutung für die Datierung des Awesta selbst hingewiesen werden.

Erinnern wir uns zu diesem Zweck, daß nach Berossos (bei Clem. Alex., *protr.* V, 65, 4) Artaxerxes II. zuerst Bilder der Anaitis in Babylon, Susa und Ekbatana aufstellte und daß der Ardvīsūr Yašt solche voraussetzte, so könnte es doch zunächst noch als übereilt erscheinen, wenn wir ihn deshalb als frühestens um 400 entstanden denken wollten. Denn könnte nicht Arədvī-Anāhita anderwärts schon früher in dieser Weise verehrt worden und dort der ihr gewidmete Yašt entstanden sein? Aber bei näherer Überlegung erweist sich das doch als undenkbar. Die Verehrung der Anāhita, so sahen wir, stammte von den Babyloniern; von ihnen wird also wohl auch ihre bildliche Darstellung entlehnt worden sein, und wenn sie nun gleichwohl in den genannten Städten erst Artaxerxes II. einführte, so wird sie auch weiter östlich, wo der Yašt entstanden sein könnte, nicht früher üblich gewesen sein. Ja dieser *terminus post quem* gilt wohl im allgemeinen auch für die übrigen Yašts; wenn wir oben aus der Erzählung Dinons (bei Cic., *de divin.* I, 23, 46) schlossen, daß zu seiner Zeit (also nach 340) die im Zam Yašt enthaltenen Sagen vorhanden gewesen sein dürften, so galt das wohl auch schon von diesem selbst. Im übrigen bleibt natürlich das Urteil Reichelts[1]) bestehen: „von den Yašts sind die ersten vier moderne, ganz ungrammatische Machwerke; nicht viel besser sind Yt. 11, 12, 15, 18 und Yt. 20, 21, die bloß aus einigen Zitaten bestehen"; wie umfangreich das Awesta war, das Hermippos (bei Plin., *hist. nat.* XXX, 1, [2,] 5) kannte, konnten wir ja leider nicht sagen.

Bei Rückschlüssen aus der Erwähnung persischer Anschauungen oder Einrichtungen bei griechischen und lateinischen Schriftstellern auf die Entstehungszeit der entsprechenden einheimischen Quelle muß man natürlich äußerst vorsichtig verfahren; denn es ist selbstverständlich sehr wohl möglich, daß diese entweder schon vorher vorhanden war oder auch erst später in ihrer gegenwärtigen Form zustande kam, als die betreffenden

[1]) Awestisches Elementarbuch 14.

Anschauungen und Einrichtungen (zufällig) bei den griechischen oder lateinischen Autoren erwähnt wurden. Ferner können jene Quellen in einer andern Gegend entstanden sein, als diejenige war, die die genannten Schriftsteller im Auge hatten; dann dürfte man also noch weniger von ihnen auf die Zeit jener schließen. Aber anders steht es nun doch schon, wenn die Griechen und Lateiner eine Anschauung oder Einrichtung erst von einer bestimmten Zeit ab, und vorher eine andere voraussetzen; mehr noch, wenn sie sie zugleich auf einen bestimmten Kreis zurückführen, den wir auch geographisch bestimmen können. Das erstere gilt z. B. von dem eigentlichen Dualismus, der uns zuerst bei Eudoxos (bei Diog. Laert., *de vitis philos., prooem.* 6, 8) begegnete, während ihn Cyrus und vielleicht auch Herodot noch nicht zu vertreten schienen und noch Eudemos (bei Damasc., *dubitat. et solut.* 125 bis) und — auf Grund alter Quellen — Plutarch (*de Is.* 46) neben dem θεὸς ἀγαθός nur von einem δαίμων κακός sprachen. Auch die Luftbestattung der Toten kannte bei den Persern im allgemeinen Cicero (*Tusc.* I, 45, 108), bezw. Poseidonios, noch nicht, sondern setzte erst Curtius Rufus (*hist. Alex.* VII, 5, [24,] 40), natürlich auch auf Grund älterer Quellen, bei ihnen voraus; zugleich aber bezeichneten jene Sitte Herodot (I, 140), Cicero, Strabon (*geogr.* XV, 3, 20) als magischen Gebrauch. Haben die Magier also dort, wo sie die Griechen kennen lernten, erst ziemlich spät ihre Forderungen durchgesetzt, und stammen sie zugleich aus dem Westen, so würde wohl, wie schon oben angenommen, die Gesetzgebung des Vidêvdât über Totenbestattung selbst dann jüngeren Ursprungs sein müssen, wenn sie anderwärts entstanden wäre. Denn daß die Magier, die doch im Awesta nur an einer Stelle vorkommen, in seiner Umgebung einen größeren Einfluß ausgeübt haben sollten als in den den Griechen bekannten Gegenden, das wäre sehr unwahrscheinlich; wohl aber ist erst noch zu untersuchen, ob sie wirklich, wie eben angenommen, aus dem Westen stammten. Und ebenso müssen zum Schluß die andern die Magier betreffenden Fragen besprochen werden.

III. Die Magier.

Lassen wir die Stellen in der großen Bisutūn-Inschrift Darius' I., in denen der Magier Gaumāta erwähnt wird, und ebenso die alttestamentliche Stelle, in der man den Obersten der Magier gefunden hat, zunächst bei Seite, so können wir uns hier sofort zu den griechischen und lateinischen Nachrichten wenden. Sie kommen natürlich nur insoweit in Betracht, als sie sich wirklich auf die persischen Magier, nicht die Magier schlechthin beziehen — es müßte denn sein, daß diese eben doch gewisse persische Anschauungen oder Gebräuche aufgenommen hätten. Auch wo die Magier von den Chaldäern unterschieden, aber doch mit ihnen zusammengestellt werden (manchmal sind sie ja vielmehr unter ihnen zu verstehen), könnten sie zugleich mit ihnen verwechselt worden sein — wenn sie nicht wirklich von ihnen beeinflußt waren. Ja sie könnten späterhin auch pythagoreische Anschaungen aufgenommen haben, wenngleich die Annahme solcher bei ihnen zumeist gewiß auf der falschen Voraussetzung beruht, daß Pythagoras ein Schüler Zaraθuštrō's gewesen sei. Aber im Übrigen werden wir nach allem Bisherigen auch die Nachrichten über die persischen Magier zunächst wenigstens als zuverlässig betrachten können.

Auch das verdient schon nach der Analogie anderer Religionen allen Glauben, wenn die Magier mit der Zeit eine größere Bedeutung gewonnen zu haben scheinen. Während nämlich Herodot, wenn er auch VII, 113. 191 die Darbringung gewisser, schon oben näher besprochener Opfer nur den Magiern zuschreibt, doch an der Hauptstelle, in der er die Religion der Perser behandelt (I, 132), Laien die ebenfalls schon früher eingehend geschilderten Opfer darbringen und den Magier nur ganz zum Schluß erst auftreten und eine θεογονίη

singen läßt — allerdings mit dem Zusatz: ἄνευ γὰρ δὴ μάγου οὔ σφι νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέεσθαι —, schreibt ihm Strabon (*geogr.* XV, 3, 13f.) auch schon die Verteilung des Fleiches zu, bezeichnet ihn außerdem als ὁ ὑφηγούμενος τὴν ἱερουργίαν und läßt ihn dann nicht nur ein Lied singen, sondern auch das Fleisch mit den früher untersuchten Ruten berühren und das ebenfalls schon beschriebene Trankopfer darbringen; ja in Kappadokien hatten die Magier nach Strabons Schilderung (§ 15) wohl auch die Opfertiere zu schlachten und jedenfalls das heilige Feuer zu unterhalten und zu verehren. Als Feuerpriester schildert sie auch Curtius Rufus (*hist. Alex.* III, 3, [7,] 9f.), wenngleich er im einzelnen (auch V, 1, [2,] 22 — und ebenso Catull [c. 90, 5] und Pausanias [*descr. Gr.* V, 27, 3 (6)]) — nur hervorhebt, daß sie nach ihrer väterlichen Sitte ein Lied sängen. Dagegen Diogenes Laertios läßt (*de vit. philos., prooem.* 5, 6) die Vertreter des barbarischen Ursprungs der Philosophie die Magier schildern ὡς αὐτοὺς μόνους ἀκουομένους, und Ammianus Marcellinus sagt (*res gest.* XXIII, 6, 35): *erat . . . piaculum aras adire, vel hostiam contrectare, antequam magus, conceptis precationibus, libamenta diffunderet praecursiora.* Ja er weiß, daß das erst allmählich so geworden ist; nachdem er vorher von der ursprünglich kleinen Zahl der Magier gesprochen hat, fährt er fort: *verum aucti paulatim, in amplitudinem gentis solidae concesserunt et nomen, villasque inhabitantes, nulla murorum firmitudine communitas, et legibus suis uti permissi, religionis respectu sunt honorati.*

Aber tatsächlich hatte das ja schon sehr viel früher begonnen. Bereits Xenophon sagt (*instit. Cyri* IV, 5, 14), dieser habe den Magiern befohlen, τὰ τοῖς θεοῖς νομιζόμενα ἐπὶ τοῖς τοιούτοις ἀγαθοῖς ἐξαιρεῖσθαι, und (VIII, 1, 23) sie beauftragt, ὑμνεῖν τε ἀεὶ ἅμα τῇ ἡμέρᾳ τοὺς θεοὺς καὶ θύειν ἀν' ἑκάστην ἡμέραν οἷς οἱ μάγοι θεοῖς εἴποιεν. Pseudoplato (Alcib. I, 121) definiert μαγεία als θεῶν θεραπεία und diese Stelle zitiert dann Apuleius (*apol.* 25), um den Magier als *sacerdos* und (c. 26) die Magie als *artem . . . diis immortalibus acceptam, colendi eos ac venerandi pergnaram, piam scilicet et divinis scientem . . . coelitum antistitam* zu erweisen. Auch Vitruvius spricht (*de archit.* VIII, *praef.* 1) von *Magorum sacerdotes*, Porphyrios charakterisiert (*de abstin.* IV, 16) im Anschluß an Pseudoplato die Magier als οἱ

περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τούτου θεράποντες; Hesychios (*lex.*) sagt unter μάγος: τὸν θεοσεβῆ, καὶ θεολόγον, καὶ ἱερέα οἱ Πέρσαι οὕτως λέγουσιν und ebenso Suidas (*lex.*): παρὰ Πέρσαις οἱ φιλόσοφοι καὶ φιλόθεοι. Selbst wenn sie Pseudolukian (*Macr.* 4) nicht nur als γένος μαντικόν, sondern auch als θεοῖς ἀνακείμενον bezeichnet, so ist dies letztere wohl im allgemeineren Sinne zu verstehen. Augenscheinlich weiter gehen Philo, indem er (*de spec. leg.* III. [18,] 100) τὴν ... ἀληθῆ μαγικὴν beschreibt als ὀπτικὴν ἐπιστήμην οὖσαν, ᾗ τὰ τῆς φύσεως ἔργα τρανοτέραις φαντασίαις αὐγάζεται, σεμνὴν καὶ περιμάχητον δοκοῦσαν εἶναι, und Dion Chrysostomos, indem er (*or.* 44, 7) von den Magiern sagt: τῆς φύσεως ἦσαν ἔμπειροι καὶ τοὺς θεοὺς ᾔδεισαν ὡς δεῖ θεραπεύειν (vielleicht wieder ein Anklang an Pseudoplato) und (*or.* 36, 35ff.) sie jenen oben betrachteten Hymnus über den πρῶτος ἡνίοχος τοῦ τελειοτάτου ἄρματος singen läßt. Ja Nikolaos von Damaskus hatte schon vorher von einer Philosophie der Magier geredet; und Diogenes Laertios schreibt ihnen (*de vit. philos., prooem.* 5f., 6f.) auf Grund seiner Gewährsmänner alle jene früher schon besprochenen Lehren zu. Ebenso erscheinen sie bei Sokrates (*eccl. hist.* VII, 8, 5ff.), Sozomenos (*eccl. hist.* II, 9, 1ff.), Prokopios von Caesarea (*de bello pers.* I, 3, 19ff.) und Agathias (*hist.* II, 23ff.) als Vertreter der persischen Religion, ja Menandros Protektor (*Exc. de leg. ed. de Boor* 182) nennt diese einfach μαγικὴ θρησκεία.

Trotzdem ist es nun natürlich denkbar, daß die Magier ursprünglich nur gewisse Anschauungen vertraten und erst allmählich die anderen, später auch von ihnen berichteten Lehren annahmen. Das haben am frühesten H.[1]) und G. Rawlinson[2]) zu beweisen gesucht, indem sie genauer als echten Magismus jene Verehrung der Elemente ansahen, wie sie uns zuerst bei Herodot begegnete. Nach Gilmore[3]) wäre diese Anschauung auch von anderen geteilt worden; doch dürfte sie jetzt selbst in England keine Anhänger mehr haben. Denn sonst hätte Moulton[4]) seine entgegengesetzte Theorie kaum ver-

[1]) *Notes on the Early History of Babylonia* 1854, 37.
[2]) *History of Herodotus* I, 1858. [3]1875, 414ff.
[3]) *The Fragments of the Persika of Ktesias* 1888, 149.
[4]) *Early Zoroastrianism* 1913, 182ff., *Magi*, ERE VIII, 1915, 242ff.

treten, ohne sich jemals auf jene anderen Gelehrten zu beziehen; aber wird er nun mit ihr mehr und dauernderen Eindruck machen als sie?

Gewiß ist sein Standpunkt zunächst insofern sehr wohl diskutabel, als die Magier nicht eine aus dem ganzen Volk genommene Beamtenkategorie bildeten, sondern einem besonderen Stamme angehörten. Das sagt zuerst Herodot (I, 101) und wiederholen dann Strabon (*geogr.* XV, 3, 1. 15), Porphyrios (*de abstin.* IV, 16), Pseudolukian (*Macr.* 4), Ammianus Marcellinus (*res gest.* XXIII, 6, 34), Sozomenos (*eccl. hist.* II, 9) und Agathias (*hist.* II, 26); Clemens Alexandrinus (*strom.* VI, 33) spricht auch von einem Land der Magier. Carnoy[1]) glaubt allerdings, da einige von den andern von Herodot genannten Stämmen (die Βοῦσαι, Στρούχατες, Ἀριζαντοί und Βούδιοι) vielleicht ursprünglich vielmehr Kasten (nämlich die Tributpflichtigen, guten Krieger, Edlen und Weisen) seien, so könne man das auch von den Magiern annehmen, zumal wenn man ihren Namen als *celui qui aide, qui travaille à guérir et à repousser les maux* deute. Aber das ist zu unsicher, während dagegen die zuerst von Herodot vertretene Anschauung so sehr dem, was wir über die Herkunft von Priesterschaften bei anderen Völkern wissen, entspricht, daß wir sie wohl schon deshalb als geschichtlich ansehen dürfen.

Weiterhin bezeichnet Herodot (a. a. O.), ebenso wie Dinon und Metrodoros (*Scholia in Nicandri Theriaca* 613), sowie Strabon (*geogr.* XV, 3, 1), die Magier als einen medischen Stamm und setzt sie (I, 107f. 120. 128) schon am Hofe des Astyages voraus. Damit stimmt überein, wenn er (III, 65, vgl. 73) erzählt, angesichts des Aufstandes des Magiers Smerdis (und so nennt auch Darius in seiner großen Bisutûn-Inschrift [§ 11 ff.] den Gaumāta, den er außerdem in Nisaja in Medien getötet zu haben berichtet), habe Kambyses die Perser beschworen, die Herrschaft nicht wieder an die Meder gelangen zu lassen, und wenn er c. 67 berichtet, nach dem Tode des Smerdis hätten sich alle in Asien außer den Persern nach ihm gesehnt. Freilich wenn er (c. 79) — und ebenso Ktesias (bei Phot.,

[1]) *Le nom des mages*, *Muséon* 1908, 121ff.

bibl. 72, 15) — die Perser zur Erinnerung an die Tötung des Magiers Smerdis und seiner Anhänger das Fest der Magophonien feiern läßt, ἐν τῇ μάγον οὐδένα ἔξεστι φανῆναι ἐς τὸ φῶς, ἀλλὰ κατ' οἴκους ἑαυτοὺς οἱ μάγοι ἔχουσι τὴν ἡμέρην ταύτην, so ist das möglicherweise erst eine spätere Deutung. Wurde nämlich an den Sakäen, wie wir oben sahen, ursprünglich ein Mensch getötet und waren die Magophonien mit ihnen identisch, so könnten sich die Magier an ihnen deshalb haben zu Hause halten müssen, weil sie jenes Schicksal zu erleiden fürchteten, und könnte Smerdis selbst bei einer solchen Gelegenheit getötet worden sein[1]). Aber wie es auch damit stehe: jedenfalls wären die Magophonien später so, wie Herodot und Ktesias berichten, gedeutet worden, und das würde doch wieder auf einen Gegensatz der Perser zu den Magiern überhaupt hinweisen.

Daß sie auch in ihren Anschauungen ursprünglich von den Persern abwichen, scheint Moulton zunächst damit wahrscheinlich machen zu wollen, daß er die Magier für Angehörige eines unterworfenen Volkes erklärt und deshalb das altpersische *magav* mit dem gotischen *magus* und altirischen *mug* zusammenbringt und mit Sklave übersetzt. Aber wenn die beiden letzteren Ausdrücke diese Bedeutung erst später gewonnen haben, dann ist es wohl unwahrscheinlich, daß *magav* schon früher den Sklaven bedeutet habe; wie wir schon sahen, ist es ja auch von andern ganz anders gedeutet worden. Beachtenswerter dürfte es schon sein, wenn Moulton daran erinnert, daß die Bisutûn-Inschriften außer in altpersischer auch in elamischer und babylonischer Sprache abgefaßt sind und daß daher auch diese Sprachen in Medien gesprochen worden sein müssen. Ja wenn unter dem *rab māg*, den nach Jer. 39, 3. 13 im Jahre 586 mit anderen babylonischen Beamten Nebukadrezar nach Jerusalem schickte, der Obermagier zu verstehen wäre und Ezech. 8, 14ff. in Verbindung mit der Klage um Tammuz der Gebrauch von Barsomzweigen erwähnt würde, so könnte man daraus, wie früher Scheftelowitz[2]) und

[1]) Vgl. Gray, *Festivals and Fasts (Iranian)*, ERE V, 1912, 874f.
[2]) Altiranische Studien, ZDMG 1903, 168ff.

Monseur[1]) taten, auf babylonische Herkunft der Magier schließen. Moulton selbst tut das freilich nicht; er läßt diese Zweige aus der von Herodot (I, 132) (später!) erwähnten Opferstreu entstanden sein und meint, wenn eine solche Sitte 591 in Babylon existiert habe, dann könne einige Jahre später dort auch ein Obermagier vorhanden gewesen sein. Ja er möchte es daraus auch erklären, daß (wieder doch erst viel später!) Magier und Chaldäer miteinander verwechselt werden. Aber die ganze Deutung der Ezechielstelle ist, wie wir schon oben gesehen haben, unhaltbar, und auch *rab māg* bei Jeremias bedeutet gar nicht den Obermagier, sondern einen assyrischen Beamten, der uns auch keilschriftlich bezeugt ist. Immerhin können die Magier natürlich ursprünglich einer anderen, niedriger stehenden Rasse als die übrigen Perser angehört haben und mag es sich daraus auch erklären, daß Gaumāta nach der schon früher besprochenen Stelle in der großen Bisutûn-Inschrift des Darius (§ 14) Tempel zerstört hatte[2]); denn daß die Ureinwohner, obgleich auf einer niedrigeren Kulturstufe als die Eroberer stehend, deren Priester werden, läßt sich auch sonst belegen[3]). Es fragt sich nur, ob für die entsprechende Annahme in unserm Falle genügende Beweise beigebracht und ob überhaupt bestimmte Anschauungen auf die Magier zurückgeführt werden können.

Moulton hält das für möglich, ohne doch seine einzelnen Argumente so zu ordnen, wie es für ihn am vorteilhaftesten wäre, d. h. so, daß er diejenigen Nachrichten voranstellte, die ausdrücklich und in alter Zeit schon bestimmte persische Lehren

---

[1]) *Considérations sur les rapports entre les religions de l'Inde et de la Perse, Actes du IV. congrès internat. d'histoire des religions* 1913, 111 ff.

[2]) Doch kann natürlich auch Tiele recht haben, wenn er in einer Besprechung von Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, ThT 1883, 185 sagt: *maar al blijks uit het bītāti sha ilāni, waarmee de babylonische tekst dit duistere woord vertaalt, dat het heiligdommen beteekent, de uitdrukking doet veleer denken aan oude offerplaatsen van voorvaderlijke godheden die het volk in weerwil van den staatsgodsdienst nog voortging te bezoeken, en die de Magiër, juist uit ijver voor de Zarathrustische hervorming, liet sluiten of afbreken.*

[3]) Vgl. auch Pokorny, Der Ursprung des Druidentums, Mitteilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien 1908, 34 ff.

den Magiern zuschreiben. Gewiß ist das nicht entscheidend; denn diese Charakterisierung bestimmter Lehren als magisch mag manchmal auf Zufall beruhen; die Magier können, wenn sie nicht ausdrücklich als ihre einzigen Vertreter bezeichnet werden, nur als solche gelten sollen, die ihnen auch anhängen. Aber immerhin ist, will man hier irgendwie zu einer Entscheidung kommen, von diesen Stellen auszugehen.

Nun sahen wir schon oben, daß der älteste griechische Schriftsteller, von dem wir eine Nachricht über die persische Religion haben, Xanthos, (bei Clem. Alex., *strom.* III, 11, 1) sagt: „die Magier vermischen sich mit ihren Müttern und Töchtern, und es sei bei ihnen recht, sich mit den Schwestern zu vermischen". Aber Moulton[1]) selbst bemerkt, daß Herodot (III, 31), wenn er auch, wie wir ebenfalls schon sahen, diese letztere Sitte bei den Persern zu kennen scheint, *does not mention the Magi in connexion with this, and his silence suggests that he did not know of the practice as one prescribed by anybody of teachers in the Persian Empire.* Er hätte also auch späterhin nicht sagen sollen, die klassischen Zeugnisse machten den Eindruck: *a rule peculiar to an alien tribe . . . remained peculiar to them to the last*[2]). Selbst wenn West für die Pehlevi-Literatur bewiesen hat, *that the writers were urging on the people a practice which they would not receive*[3]), so ist damit noch nicht gesagt, daß diese Praxis gerade auf die Magier zurückging. Ja wenn der Hymnus Ṛgv. X, 10 gegen eine solche Sitte polemisieren sollte, müßte man sie mindestens auch, oder besser noch ursprünglich, in der Nähe Indiens suchen[4]).

Aber die magische Sitte, die Toten zu bestatten, unterscheidet doch nun Herodot (I, 140) ausdrücklich von der sonstigen persischen und bezeichnet nur die erstere als sicher in der Aussetzung der Leichen bestehend; ja Strabon (*geogr.* XV, 3, 20) läßt die letzteren überhaupt bloß von den Magiern den Vögeln vorgeworfen werden. Aber daß diese Sitte auch von den medischen Magiern herstammen sollte, das ist doch gerade dann

[1]) *Early Zoroastrianism* 204.
[2]) Ebd. 207, vgl. Gray, *Marriage (Iranian)*, ERE VIII, 1915, 458.
[3]) Vgl. Moulton a. a. O.
[4]) So auch Hillebrandt, Lieder des Ṛgveda 1913, 139.

unwahrscheinlich, wenn sie, wie Moulton[1]) sagt, *is characteristic of various barbarous tribes north of the 35th parallel and lying between the 45th and 70th meridian.* Gewiß haben die Magier sie später besonders befolgt; aber das geschah, wie wir sahen, aus anderen Gründen als den für jene Stämme maßgebenden, und kann daher mindestens nicht beweisen, daß die Magier zu der Urbevölkerung gehörten. Ja Magier haben wenigstens nach Aristobulos (bei Strabon [*geogr.* XV, 3, 7] und Arrian [*anab.* VI, 29, 7], vgl. auch Plin., *hist. nat.* VI, 26, [29,] 116) auch das Grab des Cyrus bewacht, der doch auf andere Weise bestattet worden war; so können sie wenigstens später die Luftbestattung nicht einmal als die allein richtige angesehen haben.

Bereits Herodot bezeichnet einige der Magier oder die Magier überhaupt dann weiterhin (I, 107f. 120. 128. VII, 19) — und zwar nicht erst die am Hofe des Xerxes vorhandenen, sondern schon solche an dem des Astyages — als Traumdeuter, und auch bei Dinon (bei Cic., *de divin.* I, 23, 46) erscheinen sie als solche. Ja selbst, wenn Nikolaos von Damaskus (FHG III, 399) die Mutter des Cyrus die Chaldäer wegen ihrer Träume befragen läßt, kann man das hierherziehen; denn mit den Chaldäern sind sicher die Magier gemeint. Aber wenn Moulton[2]) nun sagt: *the word for „dream" only occurs once in the Later Avesta with that meaning, and there is no hint that dreams were ever studied,* so übersetzt er Y. 30, 3, also in einer gāθischen Stelle, *xvafna* doch selbst (ebenso wie Reichelt[3])) mit *vision* (Bartholomae[4]) mit Traumgesicht), betrachtet also diese Auffassung von Träumen augenscheinlich als zaraθuštrisch. Einen Beweis für magische Einflüsse auf die persische Religion kann man mithin in dieser Anschauung kaum sehen.

Erzählt Herodot noch (VII, 37), die Magier hätten bei einer Sonnenfinsternis erklärt, ἥλιον εἶναι Ἑλλήνων προδέκτορα, σελήνην δὲ σφέων, so läßt sich diese letztere Vorstellung allerdings bei den Persern sonst nicht belegen, und daß sie sie deshalb gehabt haben müßten, weil sich die Magier mit der Deutung von Träumen, wie man sie bei Nacht hat, befaßten,

[1]) Ebd. 192. [2]) Ebd. 209f. [3]) *Avesta Reader* 1911, 189.
[4]) Altiranisches Wörterbuch 1904, 1863, Die Gatha's des Awesta 1905, 13.

das ist wohl eine etwas kühne Beweisführung. Aber daran, daß die Magier schon so früh Astrologie getrieben hätten, braucht nicht gezweifelt zu werden, und ebenso ist es richtig, daß umgekehrt in dem älteren Awesta wenig Spuren davon zu entdecken sind. Wenn dagegen im Bundahišn (5, 1) die Planeten als Gegner der Hauptsterne erscheinen, so zeigen wohl schon die Namen, die sie führen: Tîr, Anâhîd, Vâhrâm, Aûharmazd, Kêvân, die auch Moulton — und sicher mit Recht — aus dem Babylonischen erklärt, daß jene Auffassung im Gegensatz zu der babylonischen Planetenverehrung aufgekommen sein dürfte, aber nicht, weil die unregelmäßigen Bewegungen dieser Wandelsterne als ein Element der Unordnung erschienen wären. Eher könnten die Berge so aufgefaßt und deshalb, wie wir bei Plutarch (*de Is.* 47) und im Bundahišn (30, 33) lasen, in der Endzeit ihre Beseitigung erwartet worden sein; aber da, wie wir auch schon sahen, im Bundahišn (12, 41) zugleich die Verehrung der Hügel fortdauert, so ist diese Erwartung wohl doch nicht daraus zu erklären, daß die Berge schon jetzt als „Element der Unordnung" aufgefaßt worden wären. Und jedenfalls wird die Erwartung nicht irgendwie als magisch bezeichnet; man kann von ihr also auch nicht auf den gleichen Ursprung jener Auffassung der Planeten zurückschließen.

Als Wahrsager anderer Art erscheinen die Magier dann bei Herodot VII, 113f., sofern ihr früher schon geschildertes Opfer in den Strymon als καλλιερεῖσθαι und φαρμακεύειν bezeichnet wird. Nicht genauer spricht sich Aristoteles (bei Diog. Laert., *de vit. philos.* II, 5, 24, 45) über die Art aus, in der ein aus Syrien (d. h. vielleicht Assyrien) nach Athen gekommener Magier dem Sokrates unter anderm auch angekündigt habe, er würde auf gewaltsame Weise aus dem Leben scheiden. Wenn Catull (c. 90, 2) von dem *Persicum aruspicium* spricht, so ist das wohl nicht wörtlich zu verstehen, und ebensowenig, wenn Cicero (*de divin.* I, 41, 90) nach Poseidonios sagt: *in Persis augurantur et divinant magi, qui congregantur in fano commentandi causa atque inter se conloquendi;* Strabon (*geogr.* XVI, 2, 39) rechnet sie zwar zu den μάντεις, unterscheidet sie aber wohl von den νεκυο-, λεκανο- und ὑδρομάντεις. Dagegen erzählt Aelian

(*var. hist.* II, 17), wie sie aus dem Verhalten des Darius Ochus, Prokopios (*de bello pers.* I, 7. II, 5. 13), wie sie aus dem einiger Hetären, des Pferdes des Chosroes und dem Verhalten dieses selbst gewahrsagt hätten. Daß sie Pseudolukian (*Macr.* 4) als γένος μαντικόν charakterisiert, sahen wir ja schon, und auch von dem Scholion zu Nikandros' Theriaka (613): μάγοι . . . καὶ Σκύθαι μυρικίνῳ μαντεύονται war bereits früher die Rede. Aber diese Kunst könnten die Magier ja (wie auch die Astrologie) von den Babyloniern entlehnt haben; ein ursprünglich magisches Element in der persischen Religion ist also darin nicht mit Sicherheit zu erkennen.

Wenn Herodot endlich an der wieder schon früher besprochenen Stelle VII, 191 die Magier καταείδοντες γόησι (oder βοῇσι) τῷ ἀνέμῳ nennt, so könnte das nur seine persönliche Auffassung der Sache wiedergeben; Aristoteles und Dinon (bei Diog. Laert., *de vit. philos., prooem.* 6, 8) behaupteten ja sogar, die Magier hätten die γοητικὴ μαντεία überhaupt nicht gekannt. Allerdings war das eine Übertreibung; aber auch nach Vd. 1, 13 hätte Aŋrō Mainyuš die bösen Zauberer (*aγa yātavō*) als Landplage für Haētumå, d. h. Saistān geschaffen, eine Gegend, die Darmesteter[1]) als einen Teil des weißen Indiens und von indischen Kolonien bevölkert bezeichnet. Wenn also Moulton selbst nicht behaupten will, daß der im Awesta verurteilte *yātuš* immer ein Magier sei, so ist das in Wahrheit überhaupt nicht naheliegend; denn die Behauptung Tatians (*or. c. Gr.* 28), die persischen Magier hätten die Zauberei erfunden, verdient kaum Glauben. Ja es ist bisher überhaupt noch keine Seite der späteren Awesta-Lehre als ursprünglich magisch erwiesen.

Dann aber ist es auch von vornherein bedenklich, wenn Moulton nun weiterhin dort, wo die spätere Awesta-Lehre von den Anschauungen der Gāθå abweicht und nicht die altiranische Religion nachwirkt, auf magischen Einfluß erkennt. Denn ebenso gut kann es sich doch um eine immanente Weiterentwicklung handeln; ja manchmal unterscheidet sich die spätere awestische Lehre gar nicht von den älteren Anschauungen.

---

[1]) *Le Zend-Avesta* II (AMG XXII), 1892, 13, 32.

So sahen wir schon oben, daß Kambyses und Xerxes die späteren Anschauungen über die Heiligkeit des Feuers, Wassers und der Erde sehr wohl schon gekannt haben können, ja daß die Art und Weise, mit der sie sich begraben ließen, bereits eine Verunreinigung dieser verhüten sollte. Nun glaubt freilich Moulton, auch aus zwei Gāθå-Stellen entnehmen zu können, daß die Toten in alter Zeit begraben worden seien; aber das ist nicht zwingend. Heißt es nämlich zunächst Y. 30, 7: *kəhrpəm utayūitiš dadāṯ ārmaitiš ąnmā aēšąm tōi ā aṽhaṯ yaθā ayaṽhā adānaiš paourvō* (Ārmaitiš verlieh den Leibern Dauer und Stetigkeit, so daß er bei deinen Heimzahlungen durch das Metall vor ihnen erster werden wird), so braucht das nicht auf die Fortdauer nach dem Tode bezogen zu werden, wie denn auch Reichelt [1]) zu der Stelle nur bemerkt: *Ārmatay is here the goddess of earth and mother of men.* Und noch weniger ist es (obwohl hier event. auch Geldner [2]) und Bertholet [3]) zustimmen) notwendig so zu verstehen, wenn wir Y. 48, 6 wieder von Ārmaitiš lesen: *hā zī nā hušōiθəmā hā nə utayuitīm dāṯ tevīsīm* (sie hat uns gutes Wohnen, sie uns Bestand und Kraft geschenkt oder sie wird, soll uns das schenken); Bartholomae und Reichelt finden sie daher auch hier wieder nur als Göttin der Erde geschildert. Bertholet mag ja recht damit haben, daß die Perser, wenn sie später eine Auferstehung der Toten erwarteten, diese ursprünglich begraben haben müssen; aber wie wir oben sahen, geschah das wohl schon z. Z. Herodots in der Weise, daß die Toten mit Wachs überzogen wurden. Auch wenn Vd. 8, 8 für den Toten eine Grube ausgegraben werden soll, so zeigt die Fortsetzung, daß es sich mindestens später nicht mehr um ein einfaches Begräbnis handelte; wir haben also keinen Anlaß, die Scheu vor Verunreinigung der Erde erst auf magischen Einfluß zurückzuführen.

Ob das mit dem Gebrauch der Gāθå als Zauberformeln angeht, ist Moulton selbst zweifelhaft; um so zuversichtlicher glaubt er es von dem Gebrauch besonderer ahrimanischer Aus-

---

[1]) a. a. O. 191.

[2]) Bei Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch 1908, 329, 4.

[3]) Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben, Festschrift für Andreas 1916, 58, 2.

drücke, wie wir ihn im späteren Awesta finden. Freilich wendet er sich selbst ein, daß der ahrimanische Ausdruck für Sohn, *hunav*, auch schon Y. 51, 10 vorkomme, aber er meint: *a single occurrence of one or two words of this class, which may have actually suggested the later appropriation, is inadequate evidence that so peculiar a practice was in vogue in Zarathushtra's day. To divide words, like everything else, between the two great opposing Powers, is almost an inevitable sequel of the Magian theory*[1]). Und in der Tat ist es etwas anderes, wenn nach Homer die Götter den Skamander Xanthos nannten oder ein Kraut, dessen sonstigen Namen wir nicht kennen, μῶλυ, wenn die Sabiner den Wolf als *hirpus* bezeichneten und zahlreiche Naturvölker es vermeiden, gewisse Dinge, namentlich Tiere, mit ihrem eigentlichen Namen zu nennen. Immerhin ist damit natürlich noch nicht gesagt, daß jener awestische Sprachgebrauch nun gerade auf die Magier zurückginge; und das behauptet denn auch Moulton wohl vor allem deshalb, weil er mit dem Dualismus zusammenhängt und dieser eine magische Anschauung sein soll[2]).

Zu dieser Anschauung veranlaßt ihn augenscheinlich einmal die allerdings zutreffende Meinung, daß der Dualismus erst späteren Ursprungs sei, dann aber der Umstand, daß Plutarch (*de Is.* 47) die Annahme von sechs ἀντίτεχνοι der Amәšå spәnta den Magiern zuschreibt. Indes das tut er doch auch mit anderen persischen Anschauungen, die Moulton nicht so erklärt; der letztere hat also soweit auch kein Recht, den Dualismus als magisch anzusehen. Ja wenn Jes. 45, 6f. mit den Worten: „ich bin Jahve, der das Licht bildet und Finsternis

[1]) a. a. O. 218, vgl. 385, 8.

[2]) Dagegen sagt Güntert (Über die ahurischen u. daēvischen Ausdrücke im Awesta, Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl., 1914, 13, 11): „wer sich genau in die Lehren Zaraθuštras und in die Denkungsart seiner Anhänger versetzt, der muß in vielen Fällen ganz von selbst auf diesen Dualismus verfallen: er kann für daēvische Schöpfungen nur verächtliche und niedrige Ausdrücke haben, nicht indem er der Sprache irgendwie Zwang antut, sondern einfach deswegen, weil die Teufelswerke nach seiner Ansicht wirklich schlecht sind: abgesehen von dem Bestreben, den Gegner zu schmähen und zu verspotten, ist also die doppelte Ausdrucksweise eine ganz natürliche Folge der zoroastrischen Glaubenslehre."

schafft, der Heil wirkt und Unheil schafft", gegen den persischen Dualismus polemisiert werden sollte[1]), so weist doch auch hier schlechterdings nichts auf die Magier hin; außerdem haben wir schon früher gesehen, daß noch zur Zeit des ersten Darius der persische Dualismus nicht so konsequent wie später durchgebildet gewesen zu sein braucht.

Auch wenn Moulton die Magier für die Ausbildung des Rituals oder wenigstens des größten Teils von ihm verantwortlich macht, so führt er tatsächlich keine Beweise für diese Annahme an. Im Gegenteil, er sagt: *native Aryan religion had only a simple system which would easily yield to the elaborate, under stress of the tendency which everywhere stimulates the growth of the externals of religion. Much of the ritual is of a kind which Eastern priests take pleasure in devising, perhaps with small expectation of its being undertaken*[2]). Es ist also wieder sehr kühn, wenn Moulton weiterhin aus der Ähnlichkeit dieser persischen Anschauungen, die er gar nicht als magisch erwiesen hat, mit zentralafrikanischen schließt, daß die Magier zu der eingeborenen Bevölkerung gehört hätten.

So erinnert er zunächst an die Verwendung von Rinder- und Menschenurin bei manchen Bantustämmen — aber näher liegt es doch wohl, für die erstere auf Indien zu verweisen[3]). Ja ob die Bagandakönige, die ihre Schwestern zu Königinnen machten, ohne von ihnen Kinder zu bekommen, ursprünglich die Verwandtenehe pflegten, ist überhaupt zweifelhaft; außerdem würde das eben nur für sie, nicht für das ganze Volk oder weitere Kreise gegolten haben. Noch weniger hätte Moulton dann mit der persischen Luftbestattung die Sitte der Bantustämme vergleichen sollen, Menschenopfer unbegraben daliegen zu lassen; denn er erklärt diese Sitte selbst damit, daß man meint, Opfer gehörten den Göttern. Auch der „Zwilling", den man den Kindern des Königs in Uganda zuschreibt, ist offenbar etwas anderes, als die persische Fravašiš;

---

[1]) Vgl. auch Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum 1898, 46f., der zugleich verschiedene frühere Vertreter und ebenso Gegner dieser Ansicht anführt.

[2]) a. a. O. 221.

[3]) Vgl. *La purification selon l'Avesta et le gōmēz, Muséon* 1890, 105ff.

denn — wie Moulton[1]) selbst sagt: *it is the umbilical cord, which is carefully preserved and placed with the jawbone — the seat of the spirit — after death, to be venerated as jointly representing the dead man's personality.* Außerdem aber wird die Lehre von den Fravašayō auch später gar nicht als magisch erwiesen; Moulton nimmt das eingestandenermaßen nur an, weil es zu seiner Theorie paßt. Und wenn er endlich mit der angeblich spezifisch magischen Scheu, das Feuer durch eine Leiche zu verunreinigen, die afrikanische Sitte vergleicht, das Feuer beim Tode des Königs auszumachen, so kannten diese Sitte, wie wir sahen, auch andere Völker und berichtet sie Diodor (*bibl. hist.* XVII, 114) nach Kleitarchos von den Persern überhaupt; sie braucht also nicht erst durch die Magier aufgebracht worden zu sein. Ebenso fanden wir schon bei den älteren Achämeniden und Herodot manche andere aus primitiver Zeit stammende Anschauungen und Gebräuche; es geht mithin in keiner Weise an, einige von ihnen den Magiern zuzuschreiben und diese letzteren als Reste der Urbevölkerung zu bezeichnen.

Erst recht aussichtslos ist es endlich, daraus auf eine besondere magische Religion zu schließen, daß vor allem Anschauungen, die dieser angehören, im Westen bekannt geworden seien. Moulton sucht das zunächst mit Hilfe des Buches Tobit zu beweisen, das in Ägypten, aber auf Grund einer magischen Erzählung entstanden sei. Allerdings paßt dazu von vornherein nicht recht, daß es zum Teil in Rages, dem zaraθuštrischen Raγa, wie es Y. 19, 18 hieß, spielt[2]); aber daneben glaubt Moulton in ihm Züge nachweisen zu können, die eben auf eine magische Grundlage deuteten. Und zwar beruft er sich da (wenn wir die Argumente wieder so ordnen, wie sie am ehesten Eindruck machen könnten) zunächst auf den Dämon Ἀσμόδαυς, Ἀσμοδαῖος oder Ἀσμώδεος 3, 8. 17, der ja auch von Früheren schon auf den persischen Aēšmō daēvo

[1]) a. a. O. 224.

[2]) In seinem Artikel: *The Iranian Background of Tobit, Expository Times* 11. 1899/1900, 257ff. und seinem Vortrag: *Syncretism in Religion as illustrated in the History of Parsism, Transact. of the Third Internat. Congr. for the Hist. of Rel.* 1908, II, 95 hatte Moulton daher auch nur einen iranischen Hintergrund behauptet.

zurückgeführt worden war; aber das beweist keine magischen Einflüsse, geschweige denn gerade eine solche Grundlage. Auch dann würde das noch nicht der Fall sein, wenn 8, 3 ursprünglich nicht zu lesen wäre, daß der Dämon nach dem oberen Ägypten, sondern nach Māzindarān geflohen und dort gefesselt worden sei, wo nach Bd. 29, 9 Θraētaona die Āzi Dahak fesselte[1]); außerdem ist es zweifelhaft, ob dieser Name in *mizrajim* verlesen oder verhört werden konnte. Eher könnte es daher nach dem früher Bemerkten Eindruck machen, wenn Moulton auf die wiederholt (3, 15. 4, 12. 6, 12f. 16. 7, 10f.) ausgesprochene Anschauung, Tobias und Sara müßten sich heiraten, weil sie demselben Stamme angehörten, verweist und meint, dabei sei von Haus aus an die Ehe zwischen Vetter und Base, wie sie später im Parsismus (oder nach Moulton ursprünglich bei den Magiern) geherrscht habe, zu denken gewesen. Wenn nämlich 6, 13 für jene Notwendigkeit das Gesetz Moses, d. h. wohl *num.* 36, 8 angeführt werde, so könne das, meint Moulton, nicht ursprünglich sein, da wir uns nicht vorstellen könnten, daß der Stamm Tobits so zusammengeschmolzen war, daß Tobias für Sara der einzige in Betracht kommende junge Mann war. Außerdem verweist er darauf, daß von Noah, Abraham, Isaak und Jakob, die 6, 12 als Vorbilder für jene Regel angeführt werden, wenigstens die letzteren nach der Genesis ihre Halbschwestern, Basen oder die Töchter ihrer Vettern geheiratet hätten; ja auch Tobit werde 7, 2 als der ἀδελφός oder wenigstens ἀνεψιός Reguels bezeichnet. Aber im nächsten Vers und sonst (5, 6. 11) wird ἀδελφός doch in einem weiteren Sinne gebraucht; an die enge Verwandtschaft zwischen den Patriarchen und ihren Frauen wird hier nicht erinnert, und auch den Stamm Tobits kann sich der Verfasser so zusammengeschmolzen vorgestellt haben, daß von ihm als Heiratsfähige eben nur Tobias und Sara noch übrig waren. Dieser erste Beweis Moultons für seine Theorie ist also nicht zwingend und ebenso wenig der Hinweis auf den Wert, der im Buche Tobit (1, 17ff. 2, 3ff. 3, 6. 4, 17. 12, 13. 14, 10ff.) auf das Begräbnis der Toten gelegt wird. Ja man wundert sich

[1]) Vgl. auch Nöldeke, Der weiße Dēv von Māzandaran, AR 1915, 598f.

vielleicht, wie das Magismus beweisen soll, und in der Tat hat es noch CASARTELLI[1]) vielmehr als antipersische Polemik erklärt. Aber MOULTON macht dagegen wieder geltend, daß nicht irgendwie auf andere Arten der Totenbestattung angespielt würde; ja er beruft sich für seine Erklärung noch besonders auf den 5, 17 B, 6, 2ℵ, 11, 4 B erwähnten Hund, *„so utterly without meaning as it stands, and foreign to all the associations of the dog in Hebrew literature“*[2]) und leitet ihn aus dem sog. Sag-dīd (der Sitte, zu dem Toten einen Hund zu führen) her, das ursprünglich hier erwähnt gewesen sei. Indes darauf deutet nun auch wieder schlechterdings nichts hin, und ebenso wenig braucht sich die Mahnung 4, 17: ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων — auf das persische *dron* zu beziehen — ganz abgesehen davon, daß dieses wohl nur zu Ehren eines Verstorbenen, aber nicht gerade beim Begräbnis genossen wurde[3]). Ja die Notiz 8, 19ℵ: τῇ γυναικὶ εἶπεν (Ῥαγουὴλ) ποιῆσαι ἄρτους πολλούς hat überhaupt nichts mit dem Begräbnis zu tun, sondern bezieht sich auf die Hochzeit, und im übrigen sagt MOULTON[4]) selbst: *the „corpse cake“ is . . . very far from being peculiar to the Iranians.* Auch das οἴκημα, in das Tobit 2, 4 einen Toten bis zum Sonnenuntergang bringt, erinnert nur von fern an die drei Kammern, in die man nach Vd. 5, 10ff. im Winter für einige Zeit einen Toten legt, ebenso wie die vorläufige Reinigung, die Tobit dann vornimmt, an die der Leichenwärter, wie sie Vd. 8, 11ff. vorgeschrieben wird. Weiterhin der zauberische Gebrauch, der 6, 17. 7, 2. 11, 3. 10 von dem Herzen, der Leber und Galle des Fisches gemacht wird, weist, obwohl er mit der Verwendung des Blutes aus dem Herzen (und der Leber) des weißen Dämons im Schah name zu vergleichen ist, doch nicht gerade auf die Magier hin; denn ähnliche abergläubische Anschauungen über Herz und Leber finden sich auch sonst[5]). Wenn ferner Tobit bei der Abreise des

---

[1]) Bei MOULTON a. a. O. 253, 1. [2]) Ebd. 250.

[3]) Vgl. WEST, *Pahlavi Texts* I (SBE V), 1880, 283, 6. HARTLAND, der (*Death and Disposal of the Dead [Introductory]*, ERE IV, 434ff.) eingehend von *funeral feasts* spricht, erwähnt nichts dergleichen bei den Persern.

[4]) *Expository Times* 11, 258.

[5]) Vgl. MACCULLOCH, *Heart,* ERE VI, 1913, 559.

Tobias 5, 22 seine Frau tröstet: ἄγγελος ἀγαθὸς συνπορεύσεται αὐτῷ — und selbst wenn das auf seinen besonderen Schutzengel gehen sollte, so wird doch damit Raphael nicht als ursprüngliche *fravašiš* des Tobias erwiesen; vielmehr sagt dieser 12, 15 von sich: ἐγώ εἰμι . . . εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων οἳ προσαναφέρουσιν τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου. Und diese Vorstellung geht wohl nicht nur nicht auf die ursprünglichen sechs, sondern auch nicht auf die späteren sieben Amәšå spәnta, sondern die von den Babyloniern verehrten sog. Planeten (d. h. Sonne, Mond und die fünf den Alten bekannten Planeten) zurück; ja selbst wenn daneben jene Ableitung aus dem Parsismus zu Recht bestünde, so wüßten wir doch nichts von einem besonderen Interesse der Magier für diese Geister — im Gegenteil, Moulton[1]) behauptet an einer früheren Stelle: *the Magi never took very kindly to the Amshaspands.* Und auch wenn der Raphael des Buches Tobit ursprünglich eine *fravašiš* sein sollte, so wäre es, wie wir schon sahen, lediglich eine Folgerung aus seiner sonstigen, bisher aber nicht bewiesenen Theorie über die Magier, wenn Moulton diese Auffassung von jener gerade ihnen zuschreibt. Endlich auf eine weitere Schwierigkeit machte er früher selbst aufmerksam, nämlich den Mangel einer eigentlichen Eschatologie (denn von einer Wiederherstellung Jerusalems ist ja 13, 9ff. die Rede); aber er meint auch sie dadurch beseitigen zu können, daß er den Magiern eben solche Erwartungen aberkennt. Freilich wenn er sich dafür auf die nach ihm für diese besonders charakteristische Form der Totenbestattung beruft, so übersieht er, daß diese nicht der Zerstörung des Leichnams diente, sondern andere Gründe hatte, und was seine These im Übrigen betrifft, so sucht er sie jetzt dadurch gegen jene Einwendung zu schützen, daß er bemerkt: *the adapter was not likely to include that element unless he agreed with it, which, if the date was early, he would not do*[2]). Aber ist das Buch Tobit wirklich so früh?

Es dürfte Moulton nicht gelungen sein, für das genannte Apokryphon eine magische Grundlage nachzuweisen, und noch

---

[1]) *Early Zoroastrianism* 220. [2]) ERE VIII, 244.

weniger kann man aus der Geschichte von den Magiern Matth. 2 entnehmen, daß im wesentlichen nur deren besondere Anschauungen sich nach Westen verbreitet hätten. Moulton nimmt an, daß die μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν in dem Stern die *fravašiš* des Messias gesehen hätten, und betrachtet diese Anschauung von einer Verbindung zwischen Sternen und *fravašayō* als spezifisch magisch. Aber das folgt aus dem Interesse der Magier für Astrologie, von dem oben die Rede war, noch nicht — die ganze Anschauung läßt sich ja auch erst aus dem Minokhired (49, 22) belegen — und selbst wenn wir es annehmen wollten, so deutete doch in der Geschichte Matth. 2 schlechterdings nichts auf jene Auffassung des Sternes hin. Und am allerwenigsten war aus ihr zu folgern, daß im wesentlichen nur magische Anschauungen im Westen bekannt geworden seien.

Man versteht überhaupt schwer, wie Moulton eine solche Behauptung angesichts all der zahlreichen Nachrichten über andere von ihm nicht als magisch betrachtete Seiten der persischen Religion, wie wir sie oben bei griechischen und lateinischen Schriftstellern gefunden haben, aufstellen kann. Tatsächlich sind eben auch diese anderen Seiten der persischen Religion im Westen bekannt geworden, wie das, wenn Zaraθuštrō in Medien oder Persien geboren war und wirkte, ja von vornherein zu erwarten stand.

Er wird wohl auch — mag die Nachricht Xenophons (*instit. Cyr.* VIII, 1, 23f.), Cyrus — also ein Zaraθuštrier — habe die Magier eingesetzt, und die des Aristobulos (bei Strabon [*geogr.* XV, 3, 7] und Arrian [*anab.* VI, 29, 7], vgl. auch Plin., *hist. nat.* VI, 26, [29,] 116), sie hätten sein Grab bewacht, immerhin später sein — schon von Xanthos, dem ältesten griechischen Schriftsteller, der ihn erwähnt (bei Diog. Laert., *de vit. philos., prooem.* 2, 2) zu den Magiern gerechnet. Denn anders ist es doch kaum zu verstehen, wenn Xanthos nach der früher besprochenen Angabe über die Zeit Zoroasters fortfährt: μετ' αὐτὸν γεγονέναι πολλούς τινας Μάγους κατὰ διαδοχήν, Ὀστάνας καὶ Ἀστραμψύχους καὶ Γωβρύας καὶ Παζάτας, μέχρι τῆς Περσῶν ὑπ' Ἀλεξάνδρου καταλύσεως. Ausdrücklich spricht, wie wir schon sahen, Pseudoplato (*Alcib.* I, 122) von der μαγεία

Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου, und wenn auch Apuleius (*apol.* 9) und Porphyrios (*de abstin.* IV, 16) von ihm abhängig waren und die übrigen späteren Schriftsteller nichts beweisen, so zeigen sie doch immerhin, daß man nirgends von einem Unterschied zwischen der Lehre Zaraθuštrō's und der Magier wußte. Wenn die letzteren also (was ja an sich sehr wohl denkbar ist) bei der Stiftung des Zaraθuštrismus oder nachher in einer bestimmten Weise auf ihn eingewirkt haben sollten, so ist das doch auch uns nicht mehr erkennbar.

Schluß.

Wenn die persische Religion in dem im vorstehenden konstatierten Umfange im Westen bekannt war, so konnte sie auch auf andere Religionen einwirken, die dort entstanden oder verbreitet waren. Darauf wurde schon in der Einleitung kurz hingewiesen; das soll hier in einer doppelten Richtung noch etwas näher ausgeführt werden.

Zunächst der Mithriazismus kann nicht in dem Umfange ohne Kenntnis der awestischen Religion entstanden sein, wie es Cumont[1]) ursprünglich für möglich hielt. Weicht er von ihr ab, so läßt sich das auch nicht aus einem Einfluß der Religion der Achämeniden oder des Volkes erklären; denn diese war, soweit sie sich von der awestischen unterschied, später überhaupt nicht mehr vorhanden. Wir müssen also jene Abweichungen auf andere Einflüsse zurückführen, wie sie ja Cumont selbst schon früher annahm und jetzt in noch größerem Umfange konstatiert[2]). So führt er die Verehrung des Himmels in den Mithrasmysterien, die er früher aus der Religion der Achämeniden und ihrer Untertanen erklärte, jetzt auf die syrische Baalverehrung und auf den Kult des Juppiter Dolichenus zurück. Allerdings läßt er den syrischen Baal, nachdem derselbe (unter babylonischem Einfluß) an Ansehen zugenommen habe, dann auch von dem persischen Ahurō Mazdå beeinflußt worden sein; aber zugleich sei später umgekehrt dieser mit dem Himmelsbaal identifiziert worden. Auch wenn die Mithrasmysterien in Grotten gefeiert wurden, so hing

[1]) *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I, 1899, 1f.

[2]) Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 1910. [2]1914, 169ff.

das gewiß nicht mit der von Herodot, Xenophon, Strabon, Appianos bezeugten, aber doch ganz andersartigen Sitte der Perser zusammen, ihre Götter unter freiem Himmel und auf Bergen zu verehren, und noch weniger hatte die mithriazistische Form der Totenbestattung irgend etwas mit der bei den Achämeniden und ihren Untertanen üblichen zu tun; denn diese war, wie wir gesehen haben, wohl keine einfache Beerdigung. Hier haben vielmehr andere Einflüsse eingewirkt, die indessen an dieser Stelle nicht näher untersucht werden können.

Weiterhin im Juden- und durch seine Vermittlung im Christentum sind ja auch sonst vielfach (nicht nur im Buch Tobit und der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande) persische Elemente angenommen worden. Von anderen Gelehrten ist diese Anschauung freilich bestritten oder wenigstens modifiziert worden, und gewiß muß man bei der Entscheidung der hier auftauchenden Fragen ganz außerordentlich vorsichtig verfahren. Man darf, wie an fremde Einflüsse überhaupt, so auch an solche von Seiten der persischen Religion nur denken, wenn sich die betreffende jüdische oder christliche Anschauung oder Einrichtung wirklich nicht aus dem Juden- oder Christentum selbst erklärt und wenn in der persischen Religion eine einigermaßen entsprechende Anschauung oder Einrichtung früher schon vorhanden war. Daß diese Religion seit der Zeit des Cyrus in Babylonien, dann aber auch noch weiter westlich bekannt war, das haben wir gesehen; es war durchaus zu bestreiten, wenn Moulton[1]) sagt: *our evidence has forced us to minimise the genuinely Zarathushtrian elements in Persian religion as known in the West of Asia and Europe before the Sassanian epoch.* Aber wo der Parsismus tatsächlich auf das Juden- oder Christentum eingewirkt hat — das zu untersuchen, ist nicht mehr dieses Ortes[2]).

[1]) *Early Zoroastrianism* 1913, 282f.

[2]) Vgl. neuestens Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum 1920.

Register

1. Sachen

Achämeniden 54 ff. 115 f. 121.
Adlerverehrung 89. 150. 161.
Ahurō Mazdā 64. 82 f. 85. 88. 91. 98. 101 f. 130. 136. 153. 156 f. 158. 162. 165 ff. 187.
Altäre 100.
Ameretās 145. 164.
Ameša spenta 71 f. 73. 162 ff.
Amestris 87.
Anāhita 64. 75. 81. 86. 87. 97 f. 99. 127. 133. 138 f. 146. 148. 152. 169 f. 171. 179. 184. 200. 203.
Aŋrō Mainyuš 79. 129. 156 f. 158. 162. 164. 167. 187. 200. 216.
Apfelverehrung 92. 146 f.
Ārmaitiš 88. 127. 163. 215.
Artaxerxes I. 85.
Artaxerxes II. 85 ff.
Artaxerxes III. 91.
Aša 136. 145. 162 f.
Atossa 61. 65. 87.
Auferstehung 123. 129. 131. 215.
Ausspeien 111. 127.

Baresma 108. 141 f. 149. 186.
Baumverehrung 83.
Begrüßung 112.
Bohnenverbot 188 f.

Cyrus 57 ff. 115 f. 121.

Darius I. 68 ff.
Darius II. 85.
Darius III. 91.
Drvāspā 81.
Dualismus 55 f. 70. 121 f. 127. 128. 157. 159. 160 f. 200. 204.

Ehe 109.
Elementenverehrung 102 f. 133. 140. 153 f. 172 f. 180. 197. 201. 215.
Erstlinge 93 f.

Feuerverehrung 32 f. 60. 66. 78. 88 f. 133. 140 f. 149. 192. 193. 194. 195. 197. 199. 201. 215.
Flußverehrung 60 f. 66.
Fravašayō 81 f. 88. 137. 154. 218. 221.

Geburtstagsfeier 108 f. 137.
Götterbilder 69.
Gold 147. 186. 198 f.

Hahnverehrung 87 f. 161.
Haomōopfer 96. 158 ff.
Haurvatās 146. 163 f.
Hochzeit 146.

Kalender 72. 155.
Kambyses 64 ff.
Kaniška 40 f.
Kinderreichtum 109. 140.
Königsverehrung 95. 131. 180 f. 197.

Lüge 75. 87.

Magier 78. 81. 117 f. 121 f. 127. 128. 132. 133. 137. 139. 141. 144. 148. 149. 150. 151. 152. 154. 174. 180. 181. 183. 184. 185. 189. 192 f. 194. 195. 197. 204. 205 ff.
Mantik 184. 212 ff.
Meerverehrung 79. 151 f.
Millennien 25 ff. 128 ff.
Miθrō 75. 76 f. 83. 86. 87. 89. 90. 91. 97 f. 102. 103 ff. 127. 133. 136. 148. 157 f. 181. 184. 195. 196.
Mondverehrung 102 f. 133. 173. 193.

Namen 131. 189 f.
Nanaia 133.

Opfer 106 f. 144. 177.

Pferde, weiße, 60 f. 76 f. 82 f. 149.
Poseidonios 43.

Reinigungen 190.

Sakäen 125 f.
Schweigen 193 f.
Sintflut 154.
Sonnenverehrung 69. 102 f. 133. 149. 173. 175. 191. 193. 197. 199.

Tabu des Königs 92.
Tanz des Königs 90.
Tempel 99 f.
Totenbestattung 33 f. 66. 115 ff. 133. 139. 150. 184. 199 f. 202. 211 f. 219 f.
Trauergebräuche 124. 150 f.
Trunkenheit 110 f.

Unreinheit der Leiche 76.
Urin 217.

Vanainti Uparatās 81.
Vegetarianismus 45. 187. 190.
Verwandtenheirat 65 f. 87. 89. 124. 133. 137. 148. 150. 180. 187. 195. 200. 211. 219.
Vielweiberei 109. 175. 194.
Vōhu Manō 98. 145 f. 162.

Wahrheitsliebe 113.
Wasserlassen 111 f. 151. 194.
Weiß 114 f. 186.
Weltbrand 154.

Xerxes I. 78 ff.
Xerxes II. 85.
Xšaθra 163.

Yazata 166. 172.

Zaraθuštrō's Heimat 28 ff.
Zaraθuštrō's Lebensumstände 42 ff.
Zaraθuštrō's Wirkungsstätte 38 ff.
Zaraθuštrō's Zeit 11 ff.
Zariadres 42.
Zauberei 128. 215 f. 220.
Zervanismus 130. 132. 137. 196.

2. Alte Autoren

Aelian 27. 33. 66. 83. 87. 89. 91. 92. 93. 110. 124. 134.
Äschylus 61. 86. 95 f.
Agathias 14. 20. 48. 117. 119. 199—201. 207. 208.
Agathokles 89 f.
Aineias von Gaza 130.
Ambrosius 104.
Ammianus Marcellinus 14. 37. 39. 112. 193—195. 206. 208.
Anthologia Palatina 202.
Antiochos I. von Kommagene 135.
Apollodoros 84.
Appianos 96. 134. 175—177.
Apulejus 20. 206.
Aristides 102. 172 f.
Aristobulos 115 f. 222.
Aristos 115 f.
Aristoteles 51. 79. 114. 128. 159. 213. 214.
Arnobius 21. 36. 37. 49. 164 f. 172.
Arrianos 32. 212. 222.
Artemon 23.
Athenaios 23. 42. 62. 90. 92. 93. 114. 125. 126. 131. 142. 176.
Augustin 21. 43. 172.

Basileios 53. 132.
Berossos 37. 86. 97. 125. 126. 203.

Cäsar 110.
Catullus 107. 108. 137 f. 206. 213.
Celsus 53. 97. 100.
Chares von Mitylene 92.
Chronicon Paschale 37. 47.
Cicero 44. 62. 97. 99. 119. 139. 156. 203. 204. 212. 213.
Claudianus 195.
Clemens Alexandrinus 20. 35. 36. 37. 53. 65. 66. 86. 87. 89. 97. 99. 102. 124. 172. 203. 208. 211.
Cornelius Labeo 172.
Curtius Rufus 69. 71. 82. 84. 89. 91. 98. 100. 108. 115. 123. 124. 148—151. 194. 206.
Cyprianus 172.

Damaskios 131. 157. 196. 204.
Dinon 61 f. 87. 93. 97. 99. 102. 128. 156. 203. 208. 212. 214.
Dio Cassius 117. 151. 152.
Diodor 22. 33. 38. 48. 60. 67. 75. 84. 138 f. 166. 218.
Diogenes Laertios 23. 45. 79. 97. 102. 127. 128. 130. 131. 133. 156. 157. 204. 206. 207. 213. 214. 222.
Dion Chrysostomos 45. 50. 71. 82. 108. 111. 125. 152—155. 172. 207.
Dioskorides 51. 159.
Duris 90 f.

Ecloge historiarum 21.

Ephoros 23.
Epiphanius 36. 37. 97. 193.
Euagrios 201.
Euandros 133.
Eudemos 131—133. 157. 196. 204.
Eudoxos 127. 204.
Eukratidas 133.
Euripides 44. 124.
Euseb 21. 22. 37. 53.
Eustathios 90. 110.
Eutychius 14.

Firmicus Maternus 104.

Gellius 186.
Geoponica 51. 53.
Georgios Hamartolos 47.
Georgios Kedrenos 47.
Georgios Synkellos 21. 22. 37.
Granius Licinianus 135.
Gregorios von Nazianz 193.
Gregorius von Tours 36.

Herakleides von Kyme 87. 91 f. 131.
Herennius Philo 53. 171.
Hermippos 51. 53. 203.
Herodot 27. 60. 61. 65. 66. 67. 69. 71. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 85. 96—124. 137. 141. 158. 163. 170. 173. 176. 204. 205 f. 208. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 218.
Hesychios 196. 207.
Hieronymus 134. 195.
Hinkmar von Rheims 21.
Hippolytos 20. 36.
Hugo von St. Victor 36.

Johannes Lydus 36. 198.
Johannes Malalas 47. 48. 153.
Josephus 134.
Isidoros von Charax 148.
Isidorus Hispalensis 21. 37.
Julian 86. 158.
Junianus Justinus 21. 37. 71. 77. 117. 174 f.
Juvenal 80.

Kallisthenes 91. 193.
Kephalion 21. 37.
Kleitarchos 139. 218.
Ktesias 32. 38. 74. 76. 87. 90 f. 100. 115. 116. 118. 124 f. 208.
Kyrillos 20. 36.

Lactantius 168.
Livius 84.
Lukian 108. 118. 174.

Macrobius 169 f.
Martianus Capella 153.
Maximos von Tyrus 97.
Menandros Protektor 193. 194. 201. 207.
Menologium des Basilius 198.
Metrodoros 142. 208.
Michael Glykas 37. 47.
Minucius Felix 172.

Nigidius Figulus 139.
Nikephoros Kallistu 197.
Nikolaos von Damaskus 60. 63. 110. 113. 140. 176. 209. 212.
Nikomachos von Gerasa 172.
Nonnos von Panopolis 195 f.

Onesikritos 115.
Origenes 37. 53. 97. 100.
Orosius 21. 37.
Ovid 148.

Pausanias 108. 206.
Pausanias von Damaskus 48.
Petrus Comestor 21. 36.
Philo von Alexandrien 148. 207.
Photios 20. 32. 74. 76. 100. 115. 116. 118. 124. 132. 196. 208.
Pindar 44.
Plato 35.
Plinius 20. 24. 34. 37. 42. 45. 49. 51. 53. 115. 144. 151 f. 203. 212. 222.
Plutarch 20. 24. 26. 48. 51. 66. 71. 79. 83. 84. 85. 87. 91. 96. 113. 115. 116. 121. 124. 126. 128. 131. 136. 155—171. 172. 204. 213. 216.
Polyainos 75.
Polybios 134.
Porphyrios 20. 45. 134. 172. 206 f. 208. 223.
Priskos 197.
Proklos 19. 35. 172. 174.
Prokopios von Cäsarea 170. 198 f. 207. 214.
Prokopios von Gaza 36. 37.
Pseudoclemens 36. 47. 48. 53. 107.
Pseudolukian 207. 208. 214.
Pseudoplato 24. 48. 86. 127 f. 163. 206. 207. 222 f.
Pseudoplutarch 83. 100.
Ptolemaios 174.

Quintilian 43.

Rabanus Maurus 21. 51.

Scholien zu Nicanders Theriaka 142. 214.

Scholien zu Plato 20. 45. 50.
Seneca 60. 83. 140.
Servius 139.
Sokrates 197. 207.
Solinus 115.
Sotion 133.
Sozomenos 197 f. 207. 208.
Stobäus 110. 113. 140.
Strabon 33. 34. 63. 64. 67. 78. 92. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 107. 108. 109. 110. 112. 113. 115. 116. 117. 119. 125. 126. 135. 138. 140—148. 171. 176. 204. 206. 208. 211. 212, 213. 222.
Suidas 19. 20. 21. 36. 47. 53. 207.

Tacitus 64. 78. 110. 151.
Tatian 214.
Tertullian 124.
Theodoret 197.
Theodoros von Mopsueste 20. 132. 196.
Theokrit 44.
Theologumena arithmetica 36.
Theon 21. 37.
Theophylaktos Simokattes 193. 194. 201.
Theopompos 128—131. 155.

Valerius Maximus 110. 148.
Vergil 43 f.
Vitruvius 140. 206.

Xanthos 23 f. 65. 87. 89. 124. 211. 222.
Xenophon 61. 81. 82. 88 f. 100. 101. 102. 106. 107. 111 f. 113. 115. 118. 127. 149. 160. 202. 206. 222.

Zenobios 133.
Zosimos 198.

3. Neuere Autoren

Ananikian 47. 98. 101. 152.
Andreas 120. 123. 215.
Andree 77.
Anquetil du Perron 130. 160. 200.
Assemanus 117. 119.
Ausfeld 180.

Bähr 124.
Bang 54.
Bartholomae 3. 4. 5. 16. 28. 29. 30. 32. 38. 39. 40. 70. 72. 82. 83. 212. 215.
Barton 126.
Baudissin 126. 134.
Bauer 79.
Bertholet 111. 120. 123. 138. 143. 200. 215.
Beurlier 95.
Bevan 95.
Binder 153.
Birt 43.
Blochet 103. 105.
Blümner 178.
Böhm 189.
Böklen 25. 26. 168.
Boll 47.
Bousset 22. 36. 37. 47. 50. 132. 133. 137. 140. 153. 165. 172. 173.
Brisson 1.
Browne 11.
Burckhardt 152.

Cama 1.
Capelle 182.
Carnoy 9. 95. 106. 147. 151. 163. 208.
Casartelli 11. 16. 54. 55. 56. 70. 95. 108. 220.
Casaubonus 131.
Cauer 61.
Cavedoni 176.
Chantepie de la Saussaye 38. 57.
Christ 87. 180.
Chwolson 142.
Clemens 28.
Conington 44.
Corssen 119.
Cotelier 36.
Crawley 201.
Crooke 11. 34. 186. 189.
Crusius 43. 60.
Cumont 2. 9. 51. 52. 79. 82. 86. 102. 103. 104. 111. 122. 128. 133. 137. 139. 148. 153. 154. 155. 157. 159. 160. 161. 164. 165. 170. 176. 177. 181. 191. 193. 196. 224.

Darmesteter 2. 3. 4. 5. 9. 23. 26. 29. 30. 31. 32. 33. 38. 39. 40. 41. 54. 65. 72. 83. 89. 95. 98. 102. 104. 108. 109. 112. 113. 118. 120. 123. 127. 129. 132. 133. 138. 139. 147. 155. 161. 166. 214.
Dennison 170.
Diels 119.
Dieterich 137. 192.
Dittenberger 75. 135. 136.
Dörgens 172.
Dübner 159. 167.
Dürr 152.

Duncker 28.

Edmunds 27.
Eisler 35. 52. 62. 83. 102. 104.
Eitrem 84. 198.
Emin 35.
Erman 190.

Fehrle 88.
Fränkel 91.
Frazer 26. 60. 85. 88. 90. 92. 93. 94. 103. 106. 111. 125. 126. 139. 142. 144. 146. 147. 149. 175. 200.
Fries 44.

Gaisford 171.
Garbe 2. 4. 5. 6. 27.
Gardner 40. 41. 104. 133.
Geden 4. 7. 143.
Geffcken 43. 44. 125. 129. 153. 155. 156. 173. 182. 183.
Gehrich 1. 55.
Geiger 19. 29. 38. 65.
Geldner 15. 28. 29. 31. 55. 98. 185. 215.
Gelzer 23. 35.
Gemelli 138.
Georgii 1. 191.
Gilmore 22. 124. 207.
Golénischeff 68.
Gray 29. 37. 54. 58. 61. 70. 72. 73. 76. 81. 83. 85. 109. 116. 125. 142. 143. 149. 176. 201. 211.
Greßmann 68. 155.
Grimm 76.
Gruppe 114. 129. 147. 170. 177. 178. 190. 194.
Gudeman 111.
Güntert 216.
Gunkel 143. 153.
Gutschmid, von, 23. 25.

Haarbrücker 196.
Haberland 77.
Hagen 152.
Halévy 57. 58.
Hanrak 95.
Hardy 5.
Harlez, de, 3. 23. 33. 54. 56.
Harnack 53.
Hartfelder 62.
Hartland 186. 199. 220.
Haug 1. 4. 5. 11. 28.
Haupt 153.
Hedin 34.
Heraldus 49.
Hercher 33.
Herzfeld 99. 100. 118.
Hillebrandt 4. 211.
Hirzel 14. 152.
Hitzig 178.
Hoffmann 41.
Hoffmann-Kutschke 11.
Holland 189.
Hommel 11. 16. 34. 52. 57. 159.
How 23. 60. 66. 67. 76. 79. 80. 83. 102. 122. 124.
Hübschmann 65.
Hüsing 160.
Hude 81.
Humann 137.
Hyde 1. 176.

Jackson 2. 4. 5. 11. 12. 13. 15. 18. 21. 25. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 38. 39. 40. 41. 56. 57. 58. 69. 70. 73. 98. 99. 102. 161. 164. 165. 166.
Jacobi 166.
Jacoby 60. 87. 96.
Jastrow 16. 59. 190.
Jeremias 123.
Jevons 189.
Johnston 40.
Jullian 8.
Justi 16. 32. 33. 34. 38. 65. 99. 121.

Kees 91.
Keiper 73. 95. 96.
Keller 45.
Kennedy 40.
Kern 9.
Kleuker 1. 95. 130. 152.
Kossowicz 3.
Krebs 2. 95. 99.
Kroll, J. 43. 156.
Kroll, W. 19. 36. 50. 180.
Kropf 77.
Kukula 44.
Kurfeß 43.

Lagarde, de, 35. 38. 46. 146. 155. 159.
Lagrange 2. 26. 49. 54. 60. 95. 123. 130. 145.
Langlois 196.
Lassen 27.
Legge 35.
Lehmann 38. 57. 129.
Lehnert 124.
Leo 182.
Liebrecht 77. 84.
Lietzmann 43.
Lipsius 23.
Loisy 159.
Lüders 40.

Lukas 166.

Maaß 107.
Mac Culloch 78. 220.
Macdonald 113.
Madwig 81.
Malten 177.
Mannhardt 150.
Markland 128. 130.
Marquart 35.
Martini 132.
Marucchi 66.
Marx 43.
Maspero 101.
Maunder 18.
Meiners 46. 152.
Meinhof 138.
Meyer, Ed. 14. 15. 17. 23. 28. 34. 38. 55. 60. 69. 75. 78. 97. 181.
Meyer, El. H. 139.
Mills 142. 149.
Modi 144. 145. 149.
Mommsen 36.
Monseur 210.
Moore 25. 38. 54. 70.
Moulton 2. 4. 5. 9. 10. 14. 15. 17. 18. 19. 23. 26. 28. 32. 38. 43. 45. 54. 55. 56. 58. 59. 61. 64. 66. 71. 72. 82. 85. 95. 98. 106. 118. 124. 128. 129. 131. 135. 141. 143. 146. 156. 158. 159. 160. 161. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 184. 185. 207. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 225.
Müller, C. 23. 25. 124.

Nauck 191.
Nigmann 108.
Nöldeke 55. 58. 219.

Oldenberg 7. 28. 38. 54. 95. 138. 141. 143. 190.
Orelli, von, 25. 55. 68.
Otto 11.

Pallas 142.
Parmentier 173.
Perdrizet 80. 170.
Pestalozza 132.
Pokorny 210.
Pomtow 23.
Poole 40. 41. 104. 133. 176.
Pott 63. 97.
Prašek 11. 16. 23. 55. 64. 65. 66. 67.
Preisendanz 84.
Puchstein 137.

Radermacher 42. 88. 126.
Rapp 1. 22. 63. 74. 83. 130. 132. 145. 152.
Rawlinson, G. 95. 207.
Rawlinson, H. 207.
Rawlinson, H. G. 22. 38.
Reichelt 3. 4. 18. 19. 28. 29. 32. 38. 71. 82. 107. 203. 212. 215.
Reifferscheid 36. 49.
Reinach, S. 61.
Reinach, Th. 146. 176.
Reitzenstein 173.
Robertson 104.

Salmasius 50.
Sarre 99. 116. 118.
Schahrastāni 196.
Schanz 148.
Scheftelowitz 209. 225.
Schmid, 22. 23.
Schmidt, B. 137.
Schmidt, Hans 143.
Schmidt, Joh. 27.
Schiche 62.
Schrader 134. 210.
Schröder, von, 28. 38. 95. 102. 188.
Schürer 137.
Schwartz 22. 42. 49. 87. 96. 176.
Schwenn 126.
Seeberg 87.
Seeck 193.
Seydel 27.
Shea 20.
Soederblom 25. 26. 34. 54. 63. 109. 120. 123. 130. 154. 168.
Speyer 152.
Spiegel 3. 29. 33. 54. 95. 152.
Stave 2. 217.
Stein 41. 83.
Steinleitner 179.
Stengel 96.
Steuernagel 60.
Stich 153.
Strathmann 189.
Stuart Jones 72.
Stübe 28. 38.
Sykes 124.

Terzaghi 80.
Thomas 146. 162.
Thumb 57.
Tiele 1. 2. 3. 4. 5. 9. 15. 16. 17. 23. 27. 29. 34. 35. 54. 55. 59. 71. 73. 74. 79. 81. 83. 95. 96. 97. 99. 100. 111. 117. 121. 122. 210.
Tomaschek 40. 41.
Troyer 29.

Valesius 194.
Vallée-Poussin, de la, 34.

Vandenhoff 134.
Vogel 22. 150.
Vollers 11. 55.

Wachsmuth 23.
Wackernagel 163.
Wagner 194. 195.
Weißbach 58. 69. 70. 71. 73. 99.
Welcker 23.
Wendland 164. 173.
West 11. 12. 13. 25. 28. 29. 30. 53. 65. 72. 90. 154. 220.
Westergaard 46. 95.
Westermarck 34.
Whitehouse 68.
Wiedemann 66. 67. 75.
Wilamowitz-Möllendorff, von, 86.
Wilhelm 22. 54. 69. 70.
Windisch 6.
Windischman 1. 20. 23. 34. 35. 36. 46. 50. 51. 62. 63. 71. 95. 96. 122. 123. 130. 152. 154. 155. 160. 164. 165. 166. 182. 184.
Winternitz 6. 40.
Witte 11. 14.
Wolff 3. 31. 38. 39. 168.
Wroth 176.
Wünsch 188.
Wüstenfeld 46.
Wundt 112. 149. 189.
Wuttke 139.
Wyß 88. 96.
Wyttenbach 160.

Zachariä 84.
Zacher 180.
Zeller 20.
Zimmern 134.